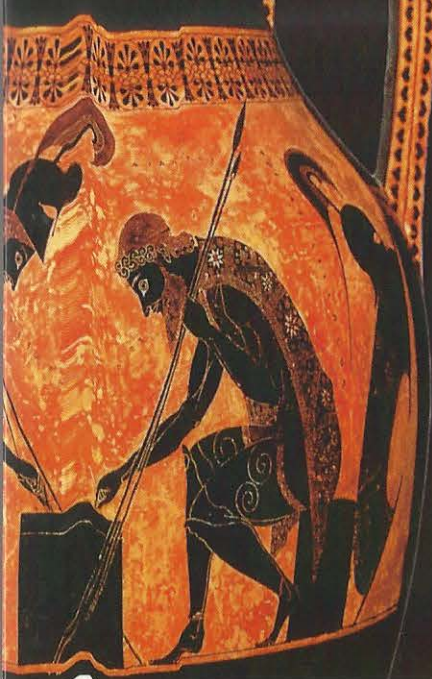




Os antigos tiveram uma relação muito intensa com a memória, tão intensa que primeiramente nem precisavam registrá-la materialmente. A tradição oral e as comemorações festivas foram, por muito tempo, suficientes para dar conta do entretecer da cultura. A voz do poeta, que tornava perene os feitos heroicos, imortalizando os belos gestos foi marca indelével da Antiguidade. Não teríamos muito que aprender com os antigos? Com o transcurso do tempo, o memorável, ao invés de ser o mais nobre, passou a ser o mais insignificante momento. A memória na atualidade é eminentemente a do registro do dado, mas um registro que se atropela em seu próprio tropel. Não se trata aqui de demonizar nossa época, mas o contato com os antigos e sua relação com a memória nos propicia a saudável situação de questionarmos a nós mesmos.

COLEÇÃO BIBLIOTECA DO OCIDENTE

# A memória na Antiguidade

textos apresentados  
no VI Seminário de  
Filosofia Antiga

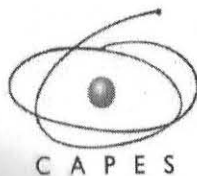
Organizadora  
Izabela Bocayuva



# A MEMÓRIA NA ANTIGUIDADE

Izabela Bocayuva

(Organizadora)



Memória na antiguidade

Textos apresentados no VI Seminário de Filosofia Antiga

EDIÇÃO

Mônica Paape Casa Nova

APRESENTAÇÃO

Izabela Bocayuva

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Giovana Paape Casa Nova

DIAGRAMAÇÃO

Alexandre Sacha Paape Casa Nova

E848

Memória na Antiguidade/ organizadora Izabela Bocayuva. - 1. ed. -  
Rio de Janeiro: Via Vêrita 2015.  
122 p.; 20.5 cm.

"Textos apresentados no VI Seminário de Filosofia Antiga."  
Inclui Bibliografia.

ISBN: 9788564565241

1. Filosofia - Congressos. 2. Filosofia Antiga - Congressos.  
3. História antiga - Congressos. I. Bocayuva, Izabela.  
II. Título

CDD171854

EDITORA VIA VÉRITA

Rua Sara Vilela 560, Jardim Botânico, Rio de Janeiro

CEP: 22460-180

Tel.: 021- 24222109

[www.viaverita.com.br/](http://www.viaverita.com.br/) [editorial@viaverita.com.br](mailto:editorial@viaverita.com.br)

## Índice

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Prefácio.....                                                                                                    | 5   |
| 2. Entre deuses e homens:<br>a ambiguidade da memória.....                                                          | 10  |
| 3. A Lembrança do esquecimento.....                                                                                 | 26  |
| 4. “Sabemos, se queremos, dar a<br>ouvir verdades” (Teogonia, v.28):<br>a Musa em Homero, Hesíodo e Parmênides..... | 37  |
| 5. Sócrates: a filosofia como memória<br>do divino no homem.....                                                    | 52  |
| 6. PLATÃO, ESCRITA E MEMÓRIA.....                                                                                   | 65  |
| 7. Herança entre Hesíodo e Platão.....                                                                              | 73  |
| 8. O estilo platônico de filosofar e<br>escrever à luz do diálogo Fedro.....                                        | 87  |
| 9. Memória, reminiscência e prazer.....                                                                             | 101 |
| 10. Entre hypómnēsis, mnēmē e anámnēsis.....                                                                        | 111 |

## Prefácio

As filhas da Memória, filhas de *Mnemosyne* com Zeus, as nove Musas, não têm exatamente a ver com o passado como costumamos pensar; mais do que isso, personificam realizações que, por seu vigor e beleza, merecem ser sempre retomadas, lembradas. Mesmo quando elas mensageiam a genealogia dos deuses aos homens por meio dos poetas, isso não significa que contam o que é passado, mas sim estão atualizando um presente sempre vivo.

O memorável, tradição ou transformação, manifesta a força do que insistentemente se impõe, gerando o que chamamos de história, à qual não cessa de se pôr em marcha. Os antigos tiveram uma relação muito intensa com a memória, tão intensa que primeiramente nem precisavam registrá-la materialmente. Mas para que o registro material? A tradição oral e as comemorações festivas foram, por muito tempo, suficientes para dar conta do entretecer da cultura, incluindo aí suas variações. A voz do poeta que tornava perene os feitos heroicos, imortalizando os belos gestos foi marca indelével da Antiguidade. A filosofia clássica, buscando acesso ao ser através da memória, também marcou profundamente o princípio do Ocidente. E não teríamos muito o que aprender com o antigos? Nós que hoje parecemos também ter uma intensa relação com a memória... A diferença, porém é que nesse lapso de tempo, entre nós e eles, o memorável, ao invés de ser o mais nobre, passou a ser o mais insignificante momento. Parece que não podemos nos desprender de absolutamente nada. A memória na atualidade é eminentemente a do registro do dado, mas um registro que se atropela em seu próprio tropel. Numa exposição de arte, por exemplo, as obras não são mais vistas, digo, contempladas. Estas



são apenas registradas, fotografadas com iphones e ipads enormes. Há algo doentio em tudo isso. O que será que não queremos ver enquanto, antes de mais nada, só queremos ter o registro das coisas?

Não se trata aqui de demonizar nossa época, mas o contato com os antigos e sua relação com a memória nos faz entrar em choque com nós mesmos. E isso não é nada mal, muito pelo contrário, é extremamente saudável.

O contato com os antigos dá o que pensar e é por isso que vimos promovendo anualmente o Seminário de Filosofia Antiga na UERJ desde 2007. No ano de 2013, na sexta edição do evento (2012 não houve excepcionalmente o encontro), o tema foi justamente a memória. Oferecemos neste livro, pois, algumas reflexões acerca da memória na Antiguidade. Constam aqui algumas das palestras proferidas no evento por professores de várias instituições brasileiras.

Alexandre Costa aborda a diferença radical entre o divino e o humano no que diz respeito à memória. Somos definitivamente marcados pela finitude de modo insuperável. Ele mostra e explora uma passagem do Canto II da *Ilíada* de Homero, onde essa limitação está explícita. A marca do divino é sua inteireza enquanto a nossa é a de sermos participantes. Na verdade, porém, o que não pode deixar de ser considerado é o quanto o humano e o divino se complementam, se compõem.

Emmanuel Carneiro Leão vai à etimologia da memória e do esquecimento. Segundo ele, “A memória está sempre acompanhada de retraimento”, de esquecimento, *lethe*. Dá-se o mesmo com todo processo de transformação, pois quando algo se transforma, nem tudo se transforma, alguma coisa se subtrai, é esquecida, e esse fenômeno vai sempre acompanhar todos os processos que envolvem o ser humano, seja individualmente, seja coletivamente, numa dinâmica de criação e liberdade.

Cristiane Azevedo também vai nos falar de Homero, mas não só dele. Para a poesia inspirada como um todo, *alétheia* (verdade) e memória andam juntas. Com isso os poetas tornaram-se quase divinos. Ela colocará em cena Parmênides como um poeta-filósofo que introduz a figura do filósofo em meio às do poeta e do adivinho, enquanto detentores da verdade. Quem seria a deusa inominada do Proêmio do Poema de Parmênides? É o que nos convida a pensar a reflexão da autora. Para ela, a deusa seria a própria musa, força inspiradora da poesia sempre e já bem conhecida do público; por isso não necessitar ser nomeada.

Fernando Santoro procura tratar da memória e da falta de memória no *Fedro* de Platão. Ele encontra no texto quatro formas de lidar com a memória, uma factual; outra enquanto modo de acesso às ideias, o que se apresenta a partir do famoso mito da parelha alada; a terceira e mais conhecida e explorada é a da crítica do rei Thamus à invenção do deus Theute, a invenção da escrita que daria acesso às ideias, mas de forma limitada, isto é, de forma a requerer o pensamento e a reflexão; a quarta e última aparição seria uma alusão à memória a partir da imagem dos Jardins de Adonis, tradicionalmente semeados em curtíssimo tempo. Fernando Santoro propõe a partir dessa colocação uma perspectiva invertida em relação ao tempo, ou seja, não apenas remetermo-nos ao passado pela memória, mas igualmente cultivarmos a memória futura.

Francisco de Moraes, por meio da personagem platônica Sócrates, problematiza a filosofia como a memória do divino no homem. Sócrates ao longo de toda a sua existência afirma convictamente seu não saber, o que possibilita, a todo momento, que ele, tanto quanto seus interlocutores, sejam atingidos em cheio por questões decisivas. Francisco propõe que esse modo de ser atingido consiste na manifestação do divino em nosso exercício de saber, em nosso filosofar.



Izabela Bocayuva problematiza a escritura da obra platônica como sendo a “faca de dois gumes” de ter proporcionado acesso a estudos difíceis e importantes da Academia, mas, ao mesmo tempo, de ter, por essa forma de acesso mesmo, possibilitado a prática da mera reprodução. Na verdade, o próprio Platão critica a escrita, não, certamente, como feito, mas enquanto algo que possa ter sido tomado de modo absoluto, sem ulterior promoção de diálogo e discussão, situação essa que pode atingir também a tradição oral, também criticada por Platão. A memória precisa ser sempre vivaz, quer ela seja conservada oralmente, quer ela seja conservada por escrito.

Luisa Severo Buarque de Holanda discute o termo herança, *kleros*, relacionando-o semanticamente com outro termo: *moira*, destino. No mito de Er que fecha o diálogo *A República*, *Kleros* aparece com significações diferentes: sorte (acaso) e escolha (responsabilidade). Nesse jogo de significações, cabe discutir o quanto a escolha da vida futura não está pré-determinada pelo passado, mas depende de uma decisão presente. Isso fica mais claro na decisão das almas que tiveram vida filosófica e que interceptarão a tendência da escolha da vida futura. Tais almas beberam menos do rio do esquecimento, de tal forma que a memória filosófica convida à reflexão, “e a abraçar a responsabilidade sobre a escolha presente”.

Maria Aparecida Montenegro apresenta inúmeros questionamentos a partir do *Fedro* de Platão, tais como, por exemplo, sua tão conhecida crítica à escrita. Montenegro faz uso de uma riquíssima fortuna crítica da obra de Platão no que diz respeito ao tema abordado. Ela também traz à tona a crítica à poesia que tem lugar na *República*. A autora identifica nos dois diálogos em questão, que parecem ser contemporâneos, uma descontinuidade, o que aponta para uma autocrítica do próprio Platão.

Markus Figueira da Silva expõe a preocupação de Epicuro em relação aos exercícios de

memorização. Ele mostra o quanto o mestre dos Jardins esteve sempre interessado em que tudo o que produzisse fosse passível de fácil memorização, o que tinha uma finalidade pedagógica presente e futura. O autor explora a *physike* epicurea mostrando como memória e pensamento e prazer estão associados. É por recurso mnemônico que discernimos, “o pensamento se vale a todo instante dos *typoi* impressos na memória, e a busca do prazer é a tentativa de gozar outra vez aquelas sensações agradáveis retidas na memória”. Assim, em Epicuro, prazer e memória têm estreito relacionamento.

Paulo Pinheiro problematiza, por fim, o uso dos termos *mneme*, *hupomneme* e *anamnesis* num trecho do *Fedro* de Platão, a saber, no famoso momento do mito de Theute ou Thoth quando o *pharmakon* da escrita é apresentado. Diferente da *mneme*, da memória, a *hupomneme* serve apenas para auxiliar na recordação daquele que já tem sua memória. Enquanto a *hupomnesis* traz um sentido de algum modo pejorativo para a memória, a *anamnesis* fala de uma memória sofisticada, ligada às ideias. Resumidamente, a *mneme* seria a memória típica do poeta, a *anamnesis*, a do filósofo e a *hupomnese*, a memória do sofista, mas muito mais diz o autor sobre essa diferença. É preciso ler todo o seu texto.

Esse convite fazemos em relação a todos os outros ensaios que aqui se oferecem ao leitor.

Rio de Janeiro, setembro de 2014.

## 1. Entre deuses e homens: a ambiguidade da memória

Alexandre Costa<sup>1\*</sup>

Este ensaio resulta de um convite, pelo qual me vi seduzido e motivado a considerar a questão da memória no mundo antigo. Aceitos o convite e o desafio, decidi-me imediatamente por me concentrar numa semântica específica, basicamente a semântica dos poemas homéricos, procurando realçar a partir dela o caráter relacional da memória, na justa medida em que ela se apresenta como um domínio necessário e constitutivo da inevitável relação que há, nessa cultura, entre o humano e o divino.

Trata-se de um domínio necessário, indispensável, porque torna possível o contato entre deuses e homens; um contato em que, enfim, se podem unir a voz do divino e a escuta humana: a memória é, assim, o ponto de comunicação deste nó que é a relação mesma entre a humanidade e a divindade, nó que espelha o quanto são distintos um do outro esses domínios, mas, também, o quanto se cruzam e se atam irremediavelmente – pois é também pela memória que se tocam e se relacionam, tornando possível a sua comunicação. Na relação entre homens e deuses, a memória parece habitar exatamente o papel e o lugar desse “entre” que, nessa referida semântica, se traduz como o lugar da ambiguidade característica a toda relação mutuamente necessária, em que se afirma um querer que as coisas se tornem comuns, em que há, portanto, o desejo de tornar comum algo que é diverso e distinto, a língua humana, o mito (μῦθος) e a língua divina, o ὥπος ἔπος).

A memória (μνημοσύνη) é, como veremos, uma relação entre lembrar e esquecer. É preciso guardar isso para vermos como isso aparecerá adiante. Eu vou partir da tradução de um trecho do Canto II da *Iliada* em que – como ainda não são as Musas que estão falando – o

1.\*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense

poeta se encontra num momento e situação em que é ele quem efetivamente fala e essa sua fala restringe-se quase que exclusivamente à evocação, à evocação das Musas, que, essas sim, hão de inspirá-lo, literalmente, assoprando-lhe o conteúdo de suas palavras. Nesse trecho, em que Homero evoca as musas, talvez mais do que em qualquer outro que nós conheçamos dele, o poeta acaba por oferecer algumas indicações bem reveladoras do que é essa relação, que marca uma conexão entre Memória e memória. Por que entre Memória e memória? Porque há uma memória inteira e há uma memória partida. E aqui os signos do inteiro e da totalidade, não só com relação à memória, sempre vêm a ser traçados, nessa literatura e nesse pensamento, como sendo sinais da divindade. O todo (τὸ πᾶν; τὰ πάντα)<sup>2</sup> e o divino (ὁ θεός) estão sempre juntos. Tanto pânta, designando o todo na coesão de sua totalidade e integridade, como holón (τὸ ὅλον), que designa o todo em sua inteireza e plenitude, são signos, predicados essenciais da divindade. E o que é memória para nós que nos relacionamos com o que é divino e, portanto, com o que é inteiro e total? A memória, para nós, é sempre uma parcialidade: uma relação da parte com o todo; uma relação de proporção – uma fração – entre o que é parcial e incompleto e o que é inteiro e total. A dinâmica dessa memória é, para nós, a um só tempo criativa e retentiva porque, ao lembrar e reter a lembrança, ela constrói ou permite construir a si mesma; mas, para que se construa, ela tem igualmente que esquecer, que deixar de fora dela o não-lembrado: a memória cria e é criada em meio a essa dinâmica da lembrança e do esquecimento.

O texto de Homero que considero aqui deixa muito claro que existem dois dizeres, uma vez que o dizer dos homens não coincide com o dizer dos deuses. Então, quando menciono a memória do mito, é preciso indicar que nessa memória o termo “mito” refere-se à palavra humana. A memória épica não é a memória do mito, a memória

2. Esta segunda forma é a neutra plural, largamente corrente no período de que tratamos. É a forma a que darei preferência ao mencionar em seguida as ideias de *todo* e *totalidade*.

épica é a memória do épos. Mas o que é o épos? O épos é, nesta semântica, predominante e primordialmente a palavra dos deuses. Quanto dessa palavra divina, quanto desse idioma dos deuses pode chegar ao ouvido e à sensibilidade do poeta? O quanto dela, a memória épica, divina, cabe na memória do mito, para que esta seja considerada, também, a mais alta memória da palavra humana, que, mesmo (já) sendo memória, deseja manter-se memória, imortalizando-se na lembrança dos homens? À glória (κλέος) dessa imortalidade aspiram todos os melhores (ἄριστοι), dirá Heráclito, e não é menor nem outra a aspiração homérica<sup>3</sup>.

Temos aqui o ponto de comunhão possível, o ponto de comunicação entre essas duas memórias, a divina e a humana. Inscreve-se aqui, no entrelaçamento de ambas, a possibilidade de que algo comum efetivamente se partilhe entre esses domínios tão distintos e mesmo antagônicos; a ambiguidade tão marcante dessa fala e dessa escrita é um modo de traduzir, na forma de narrativa, a ideia de que essa comunicação que nos é oferecida pelo poeta nunca se dá por inteiro. Há sempre uma perda, há sempre uma diferença que não pode ser superada: é possível aproximar-se do divino, mas não confundir-se com ele. Marcada nas palavras, essa insuperável distinção espelha-se na diferença dos dizeres: o poeta, ouvindo o épos, diz o mito. Um (des)encontro de linguagens e idiomas mediado pela memória. Ainda que se diga, sobre a ação do poeta, que é em estado de possessão divina que ele profere a sua fala, ainda assim essa tradição sabe e reconhece existir nessa relação de vozes e nesse jogo entre Memória e memória um hiato, algum grau de perda em meio a tanto ganho, algum grau de surdez em meio à escuta, que correspondem, por sua vez, a alguma escala de esquecimento inevitável em meio à lembrança ditada pela memória das Musas<sup>4</sup>.

3. HERÁCLITO. B 29: “Uma só coisa contra todas as outras escolhem os melhores, a glória eterna dos mortais; a massa, porém, está empanzinada como o gado”. In: COSTA, Alexandre: *Heráclito: fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus, 2012. p. 61.

4. Sobre a questão do dizer a verdade na Antiguidade grega, refiro aqui duas obras muito distintas entre si, mas de igual in-

Antes de abordar diretamente a referida passagem da *Ilíada*, insistirei ainda em tecer algumas considerações que julgo férteis para que se chegue ao texto homérico em melhores condições de lê-lo. Preliminarmente, parece relevante considerar que, na poesia mítica grega, essa memória que é nosso tema de reflexão, Μνημοσύνη, é filha de Urano e Gaia e concebeu, com Zeus, as nove Musas. É este um dado extremamente significativo, porque em toda essa poesia, inclusive na homérica, não é ela que é evocada, mas sim suas filhas, o que mostra de imediato aquela ideia de hiato e perda aludidas anteriormente. O que essa poesia diz com isso, ao evocar, não a memória, mas as filhas da memória, é que nem o poeta em sua divina inspiração tem acesso direto à Memória, acedendo-lhe apenas indiretamente ou, em plano simbólico, “por meio de suas filhas”. As Musas são evocadas, mas a Memória, ela mesma, parece não ser evocável. Já está marcada e delimitada, nessa concepção, uma distância, que, por sua vez, é mais uma das formas com que se obedece e traduz a superioridade da potência divina frente a condição humana.

À palavra das Musas e à instrução em suas artes os gregos deram originalmente o nome μουσική. Mas a palavra da Musa, nessa tradição, já nasce cantada. É por isso que o termo música (μουσική), acabou prevalecendo historicamente com o significado que ainda hoje usamos. Sua origem, porém, deixa claro que o que está em jogo primeiramente no significado do termo mousiké é a palavra e a voz da Musa, referindo-se principalmente àquilo que ela diz. Na idiomática grega corrente, em caráter francamente coloquial, “musa” indicava a palavra cantada, relativa às ações de cantar e cantarolar de um modo geral. Mas quando as Musas cantam os poetas, quando tomam e cantam os seus cantores, a sua palavra e a sua música, seu conteúdo, seu ritmo e sua melodia, tudo, enfim, que pode ser expresso

teresse: *A coragem da verdade* (FOUCAULT, Michel. São Paulo: Martins Fontes, 2009) e *Mestres da verdade na Grécia Arcaica* (DETENNE, Marcel. São Paulo: Martins Fontes, 2013), em que há um capítulo especialmente dedicado à temática da memória, intitulado “A memória do poeta”, onde o autor parte da mesma passagem homérica aqui em destaque.



em voz, torna-se acessível à comunidade a partir desse encontro de vozes, em que se cruzam a voz épica das musas e a voz mítica do poeta. Este lugar de encontro, para o poeta, quando inspirado pela Musa, é geralmente lugar de desencontro para os homens: a relação com o divino é constante, mas marcada antes pela surdez e pela cegueira, termos muito recorrentes na poética grega para acusar a distância e a distorção que matizam a visão, a audição e a compreensão dos homens a respeito dos deuses. Este lugar que o homem habita geralmente de modo desencontrado<sup>5</sup>, o poeta ocupa de maneira distinta e singular. Não se deve esquecer aqui que nos encontramos diante de uma tradição e cultura da ἀρετή (areté), que distingue e enobrece a excelência do poeta precisamente por ele habitar uma (dis) posição humanamente incomum e, se não divina, divinal, pois ele, sim, ocupa esse lugar, cuja norma é o desencontro, como sendo o lugar de (sua) exceção e excelência; o lugar de encontro, em que, ainda que parcialmente, as vozes humana e divina confluem e se confundem. O poeta dispõe, conseqüentemente, da honra e da glória de poder comunicar, pela palavra, língua à língua, o divino ao humano.

Nada se encontra mais próximo da Memória ela mesma do que o preciso momento em que as Musas inspiram o poeta e articulam a sua voz à sua, animando-o a dizer na forma do mito a verdade do épos. Soprando suas palavras e seu canto ao ouvido do poeta, concedem-lhe as Musas a possibilidade e o poder de traduzir e comunicar

---

5. Irrecusável lembrar, aqui, da ἀμηχανία (amechaníe) com que Parmênides distingue “os mortais de que nada sabem”, fazendo menção a um verso da *Ítada* (Cf. *Ítada*, II, 486) que faz parte, precisamente, do trecho homérico em destaque neste ensaio. PARMÊNIDES B6, 4-9: “Em seguida daquela (via) em que mortais que nada sabem / forjam, bicéfalos; pois despreparo (amechaníe) guia em frente / em seus peitos um espírito errante; eles são levados, / tão surdos como cegos, estupefatos, hordas indecisas, / para os quais o existir e não ser valem o mesmo / e não o mesmo, de todos o caminho é de ida e volta.”. In: SANTORO, Fernando. *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011. p. 91. Grifos e parêntesis meus.

a palavra revelada pela divindade na forma do seu dizer, na forma, portanto, de poesia. Mesmo que nesse arranjo de vozes a forma do dizer se altere e uma diferença última entre o divino e o humano seja e tenha que ser sempre resistente e inexpugnável, mesmo observando que o dizer da Musa fala numa língua aquilo que o poeta diz em outra, ainda assim sempre é a palavra da musa e sua autoridade divina que estão em jogo quando o poeta profere seus versos: a fala do poeta vale pela fala do divino. Ou, dito de outra forma, uma vez inspirado o poeta, essas duas falas, ainda que desiguais, se equivalem.

Ao evocar a Musa e ser tomado por ela, o poeta toma parte em sua voz e em sua música. Mas tal participação significa participar primeiramente da sua memória; participar daquilo que a Musa pode e tem a dizer. É participando do divino por sua estreita relação com as Musas que o poeta participa o divino aos seus ouvintes. Ele, o poeta, parece dominar – ou ser dominado – (por) todas as regências deste verbo. Esta alusão à participação parece-me decisiva porque sempre tão característica do pensamento grego, que maneja um idioma muito hábil em não trair a ordem, feita de partilha e recusa, copertencimento e diferença, entre a parte e o todo. E dizer que esse pensamento parece observar com especial acuidade essa distinção, redundando em afirmar que nele não se esquece ou não se quer esquecer essa relação humano-divino e o que fica estabelecido entre os dois. Como já referido aqui, a simples e precisa observação de que a própria Memória, mãe das Musas, não tem como ser evocada diretamente, constitui um dos muitos exemplos possíveis para indicar como se manifesta com nitidez nessa tradição a ideia de que o máximo que o humano pode ter ou atingir do divino em sua relação com ele é tomar parte, elevando tanto quanto possível – isto é, tão longe os próprios deuses o consentem – sua participação na divindade. É este o lugar de arranjo delicado e ambíguo que ocupam os heróis homéricos, cujo caráter é sempre tão extensamente divino quanto lhes permite a sua insuperável humanidade. É esse homem dilatado, cuja grandeza amplia-se ao sobreumano, o horizonte e a medida almejados não apenas pelos seus heróis, mas também pelo próprio poeta: Homero e os heróis homéricos desejam o mesmo, a exigua

e difícil medida que habita o limite extremo da humanidade do homem, aquele que tangencia justamente o limite divino, aproximando ao máximo os dois domínios. Esta, a maior glória (κλέος). Por outro lado, não poder ser nem ter maior glória que esta, não poder ser nem ter dos deuses parte (τὸ μέρος) maior do que esta constitui o interdito basilar que a moíra (ἡ μοῖρα) define para o homem em sua partida com os deuses<sup>6</sup>.

É também consoante essa dinâmica que a poesia grega desenha a relação entre a memória divina e a memória humana. O que é, afinal, a própria Mnemosýne segundo essa poesia senão a memória integral e inteira de todos os acontecimentos e, sobretudo, de todos os valores que se devem sublinhar neles? É por isso que o poeta pode se dirigir a ela na esperança de que ela lhe derrame aos ouvidos aquilo que ele pretende saber, aquilo que lhe é possível reter dela a partir da sua mania (μανία), uma espécie de desrazão e entusiasmo que transforma o poeta nesse alguém que pode ouvir as Musas. Estamos diante, novamente, da humana condição de partícipe e, neste caso específico, talvez fosse ainda mais preciso dizer de uma participação indireta, porque, como já mencionado, o poeta evoca as filhas da Memória, e não a própria mãe. E essa memória, evocada pelo poeta em sua pergunta direta às Musas, indica um ajuste da própria memória poética em direção àquilo que o poeta deseja saber e que, portanto, na própria evocação, ele solicita como uma parte da Memória, como um desejo de participação nessa memória total e inteira. Afinal, como seria possível, nas medidas desiguais

6. *Méros* e *moíra*, vocábulos de incontestado parentesco etimológico, significam igualmente “parte”. No caso da *Moíra*, figura que miticamente comporta e sela o destino, não apenas humano, mas também divino, a ideia de *parte* alcança a condição da *partida*: nosso destino e nossa sorte, assim como acontece com os deuses, remete a uma condição insuperável, em que se encontra em jogo, como se em eterna peleja, a partida que une e desune deuses e homens – porque o jogo é o mesmo, mas contrário é o lado que cada um deles ocupa diante do “tabuleiro” em que o jogo é jogado. Importante salientar, aqui, o quanto essa ideia traduz igualmente a noção de que o divino e o humano são diferenças mutuamente necessárias, configurando domínios interdependentes.

entre humano e divino, que a Musa simplesmente derramasse ao ouvido do poeta tudo o que ela sabe ou que a própria Mnemosýne expusesse em sua inteireza toda a sua memória, todo o seu ser? Isso não acontece. Isso não tem como acontecer. De modo que o próprio Homero, ou Hesíodo, ou qualquer outro poeta que evoque a Musa, roga a ela que lhe diga, em sua língua, o que ele, poeta, há de proferir na sua. Mas não qualquer coisa, senão justamente aquela parte que condiz ao que o levou a evocá-la. O poeta pede, por exemplo, para que as Musas lhe revelem o que aconteceu no segundo ano da Guerra de Tróia, ou que lhe diga, como no caso da Teogonia de Hesíodo, “como no começo Deuses e Terra nasceram”<sup>7</sup>.

A Musa sempre tem muito mais a dizer do que ela diz. Estabelece-se, assim, essa situação peculiar: tudo o que o poema diz, sendo mousiké em sentido estrito, sempre será verdadeiro, mas jamais a verdade toda; tudo o que a Musa diz ao poeta é inteiramente verdadeiro, mas impossivelmente a verdade inteira. Em nossa relação com a veracidade da fala das Musas, só nos cabe uma parte e parcela: por participar da Memória e da sua verdade, o discurso poético faz-se inteiramente verdadeiro (valor adjetivo), mas, sendo igualmente parcial, não tem como dar vazão à totalidade da verdade (valor substantivo). Persiste nessa diferença entre a verdade e o verdadeiro, entre o substantivo e o adjetivo, a intuição firme de que a verdade é, para nós, tal como esse lugar da nossa audição e da nossa fala, o lugar do partido, do rachado, do perdido, e, portanto, do incompleto. Essa incompletude condizente com a nossa Moíra, com o nosso “ser parte” e com esse delicado estado de encontrarmo-nos a um só tempo incluídos e excluídos do divino, traduz-se, em grego, numa forma literária poeticamente precisa: a ambiguidade. Sem uma fala da ambiguidade trai-se essa verdade que é a

7. Cf. *Teogonia*, v. 108. Citado a partir da tradução de Jaa Torrano. In: HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1992. p. 111. Ver, também, v. 113, especificamente, e toda a sequência entre os versos 104 e 115. Vale também indicar, nesta mesma edição, o estudo “Memória e Moíra”, de autoria do tradutor, que atende diretamente a este nosso tema. *Idem*, *ibidem*. pp. 69-82.

verdade possível para nós, ou seja, a verdade que é inteiramente não inteira; trai-se a noção de que a verdade, ela mesma, não nos é acessível em sua integridade, mas em sua parcialidade. Que o discurso humano seja integralmente verdadeiro, e, ao mesmo tempo, jamais a verdade, é o máximo de medida a que a nossa fala pode aspirar. É nessa medida que se move a poesia homérica.

Essa mesma disposição parece estar refletida na própria semântica do termo grego ἀλήθεια (alétheia), tradicionalmente traduzido por verdade. Sua etimologia remete ao verbo λανθάνω (lantháno), que significa “esquecer”, “encobrir”. Como o termo é introduzido por um alfa privativo, a palavra alétheia refere-se a um “não-esquecimento”, a um “não-encobrimento”, ou mesmo àquilo, com valor imperativo, que não deve ser esquecido ou encoberto. Parece que a etimologia assinala que o dizer a verdade é antes um não-esquecer do que um lembrar. Não se trata de uma distinção meramente retórica. Se a verdade é dita, etimologicamente, como uma negação do esquecimento – que é, com efeito, uma forma de encobrimento – talvez seja necessário reconhecer, nessa situação etimológica, que o esquecimento é o ponto de partida, o lugar costumeiro, ordinário, da relação humana para com a verdade da memória e a memória da verdade.

Dizer a verdade ou, mais exatamente, dizer maximamente o verdadeiro, demandaria para o humano o empenho e o esforço extraordinários pela negação desse lugar de costume. O espaço da fala que tem pretensão à verdade mostra-se, a cada passo dado nessa direção, um espaço de tensão: traduzir a verdade da Musa é falar tanto daquilo que se lembra como daquilo que é esquecido. E isto, claro, não se limita apenas ao discurso poético de que trato aqui. Pelo contrário, o que essa poesia nos faz ver é a possível universalidade dessa condição. Se adoto, por exemplo, o caminho de demonstrar essa mesma condição por meio da predicação de uma coisa qualquer, tateio a mesma tensão. Se, por exemplo, eu predico uma garrafa dizendo “a garrafa é vermelha”, eu faço aparecer na minha fala o “ser vermelho” da garrafa, ao mesmo tempo em que faço obrigatoriamente desaparecer dela – da fala, e não da garrafa – todos os

outros predicados possivelmente verdadeiros aplicáveis a ela. Consequentemente, a palavra, mesmo quando não se quer ambígua, realiza a ambiguidade de promover, num só e mesmo gesto, aparecimento e desaparecimento. A fala que revela também oculta. Não ora uma coisa, ora outra, mas simultaneamente. Fazer aparecer é fazer obscurecer, do mesmo modo que lembrar é esquecer, porque, evocando e retendo o lembrado, delimita-se também e imediatamente o esquecido<sup>8</sup>.

Voltando, então, a este que evoca as Musas e lhes roga partes da Memória, vê-se o poeta ocupar esse “entre”, esse lugar de tensão tão geralmente humano e tão singularmente poético, em que fica delineado não apenas esse jogo perene, contínuo, entre lembrança e esquecimento, como também algo de confuso, de nebuloso e de vago nessa relação. Nós temos dessa memória como que uma vaguidão, que o poeta tenta dissipar de alguma forma, mas que, a julgar pelo seu testemunho, sequer ele pode superar:

Dizei-me agora Musas que no Olimpo tendes vossos domínios, pois sois deusas, a tudo sois presentes e de tudo sabeis, nós, contudo, ouvimos um ruído apenas e não, nada sabemos, quem, hegemônicos, os chefes dos Dânaos e seus reis.

Da multidão eu não posso dizer, nem nomear, nem que eu tivesse dez línguas, nem que eu tivesse dez bocas, ou mesmo uma voz inquebrantável e ainda um coração de bronze, a não ser que vós, Musas Olímpias, filhas de Zeus porta-égide me lembreis daqueles que tombaram sob Ílio<sup>9</sup>.

---

8. A respeito dessa fala da ambiguidade, tão distintiva e constitutiva da semântica aqui estudada, lembro também, como modelo exemplar dessa linhagem, a fala oracular de Apolo, a um só tempo clarividente e verdadeira, ambígua e oblíqua. A própria fibra do deus parece derivar da têmpera da ambiguidade: seus epítetos mais célebres, Febo e Lóxias, dizem-no, respectivamente, o luminoso e o oblíquo, o brilhante e o obscuro. Tal constituição, de Apolo e da linguagem, não passou despercebida a Heráclito: “O senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz, nem oculta, porém, *assinala*.”. Grifo meu. HERÁCLITO. B93. Op. cit. p. 99.

9. Tradução minha. *Iliada*, II, 484-492.



A primeira coisa a observar nesta passagem relaciona-se com a distinção entre a memória do mito e a memória do épos – distinção da Memória em relação a si mesma e em relação a nós. Aqui há duas ocorrências do verbo “dizer” que, na minha tradução, intencionalmente mantive indistintas, justamente para frisar a distinção do “dizer” que reconhecemos nos versos homéricos. Quando o poeta canta “Dizei-me agora Musas” e, depois, quando ele afirma “eu não posso dizer”, deve-se notar que os verbos originais em grego são distintos: no primeiro caso, na evocação do dizer das Musas, esse verbo “dizer” ἔπω é justamente o dizer do épos, porque divina é a sua fala. Os deuses dizem palavras ἑπεῖα, mas palavras próprias à divindade. No segundo caso, quando Homero diz de si mesmo “eu não posso dizer”, o verbo empregado é μὴθέομαι (mithéomai), porque mito é a palavra do poeta, a palavra humana. O poeta faz transitar o épos ao mito, comunicando-o aos demais homens. Mito é a palavra que os homens podem dizer. É preciso sublinhar de imediato o quão claro o texto homérico se revela em relação à distinção entre uma linguagem divina e uma linguagem humana. Novamente, a diferença fundamental em jogo nessa distinção, a diferença que se mantém como o cerne motor desse traslado e desse trânsito – o transe do poeta – diz respeito à distinção entre aquilo que é inteiro e aquilo que não tem como sê-lo. Esse poder é o poder que nós temos, a potência de mithéomai, a potência de dizer o mito. Mas ela também é, ambígua e necessariamente, uma impotência. É este um aspecto muito característico do pensamento grego: toda potência humana lhe é igualmente uma impotência. Nós não podemos nada contra isso. Isso é a Moira. Eu estou enredado, a rede da Moira me fiou para estar atado a essa condição. Os deuses estão condenados a serem o que são – deuses; ao passo que nós, igualmente, encontramos-nos condenados à nossa humanidade – o ser esta parte, e não outra. Méros, moira e móros: respectivamente, a parte, a partida e o destino final, pelo que nossa condição e sorte, nosso destino é um jogo, uma partida, um tomar parte.

O segundo elemento a destacar na passagem traduzida acima é a declaração homérica de que nada sabemos.

Estamos acostumados a dizer que o homem é o animal que sabe, que conhece; mas Homero afirma que “nós não, nada sabemos”. Heráclito, talvez o primeiro dentre os filósofos a empregar o termo ἦθος (êthos) – um termo cujo manejo conceitual na literatura filosófica da época se assemelha em muito à semântica poética da moira –, afirma que “o êthos humano não tem conhecimento, mas o divino tem”<sup>10</sup>. Heráclito bane o conhecimento do êthos humano. É, sem dúvida, uma declaração surpreendente. No entanto, posta ao lado dos versos homéricos aqui em análise, versos esses nos quais lemos que as Musas, divinas, tudo sabem, enquanto “nós não, nada sabemos”, parece ganhar luz própria e perder toda a sua eventual estranheza. Neste paralelo, as palavras de Heráclito e as de Homero espelham-se perfeitamente, iluminando uma a outra: adotando ambas o divino como medida da totalidade do saber e do conhecimento, o humano figura-lhe ao lado, por contraste, uma vez mais como a figura da parcialidade, da incompletude, da imperfeição. Reconhece-se aqui a tensão, a ambiguidade e a interdependência que marcam as relações entre o todo e a parte, o inteiro e o incompleto, o potente e o precário, imprimindo de novo e de novo o seu timbre no cerne da distinção entre o divino e o humano.

Na afirmação de Heráclito, de que o êthos humano não tem conhecimento, encontra-se subjacente à própria afirmação a pergunta ‘o que é, afinal e efetivamente, conhecimento?’. Ele pensa a pergunta por oposição, por contraste de duas medidas; ele pensa essa pergunta de modo relacional. Ele diz: “o êthos humano não tem conhecimento, mas o divino tem”<sup>11</sup>. Por quê? Aquilo que é o nosso conhecimento é o “não, nada sabemos” homérico, porque conhecimento em parte não é conhecimento inteiro. Seguindo a norma da ambiguidade, as vozes de Homero e Heráclito enunciam que o saber do homem parece estar inscrito na cruz de um paradoxo: o animal que sabe é também o que ignora. O único, e necessariamente. Nele, tudo é fração: para cada quinhão de conhecimento, sua

10. HERÁCLITO. B78. Op. cit. p. 91.

11. Grifo meu.

medida complementar de ignorância. Todo ato de conhecer é simultaneamente ato de ignorar. Não nos é possível saber sem ignorar ao mesmo tempo e no mesmo tempo. E, sabendo em parte, de nada sabemos – o homem é, também, o animal do desconhecimento.

Este modo de compreensão da condição humana e, por extensão, também da condição divina, mostra-se impresso na própria estrutura e disposição do texto homérico, mesmo visualmente. No verso 485 surge primeiro, à esquerda, θεαί (deusas), enquanto na outra extremidade, à direita, aparece justamente πάντα (tudo). Isto mostra, como proposto anteriormente, o quão comum é, nessa literatura e em sua semântica, que pánta, a ideia de totalidade e inteireza, seja um signo necessário do divino, de modo a ser muito frequente que se encontrem próximos ou mesmo ladeados na disposição dos versos. Neste, Homero dispõe o divino (“as deusas”) à esquerda e o “tudo”, à direita. Entre ambos, no meio do verso, há o verbo εἶστέ (“sois”) e as duas coisas, os dois atributos, que as deusas são inteiramente: inteiramente presentes, porque a tudo presentes (πᾶρεστέ); e inteiramente sábias, posto que de tudo sabem<sup>12</sup>. Elas têm sabedoria por inteiro. Ao evocá-las, o poeta deseja o poder de participar da inteireza dessa memória e do inteiro saber que ela guarda. O verso diz: “deusas, a tudo sois presentes e de tudo sabeis”. Não há outra forma do divino senão a da integridade e a da inteireza. No verso seguinte, Homero continua a sua fala, contrastando de imediato a condição humana, sua moira, seu êthos, com a moira e o êthos do divino: “nós, contudo, ouvimos um ruído e não, nada sabemos”. Enquanto elas sabem tudo, nós nada sabemos. E não sabemos porque nossa escuta, nossa memória, não passa de um ruído (κλέος), de um rumor; não ultrapassa nem dissipa, portanto, aquela vaguidão nebulosa de estar em nosso lugar ordinário e de costume, nosso êthos<sup>13</sup>.

12. Literalmente ἴστέ τε πάντα: “de tudo sabeis”. *Iliada*, II, 485.

13. Talvez seja preciso justificar a tradução de kléos por “ruído”, uma vez que o termo em questão, conceito chave para o heroísmo homérico, é empregado, principalmente, com o sentido de “glória” e “fama”. O vocábulo remete a uma sonoridade, tanto num caso

Esse lugar tão radicalmente humano, tão eticamente humano, em que a memória se confunde com o esquecimento, onde, da voz dos deuses, costuma-se ouvir apenas o soçobrar de um rumor, este lugar demarca a mnemosýne possível para nós. Esta memória feita em meio a um jogo permanente entre esquecimento e lembrança, entre nitidez e ruído, ela não tem nada do que poderíamos chamar, baseados na nossa experiência histórica atual, de íntima. Homero não nos diz de uma memória da intimidade. Ela não parece contemplar uma memória íntima, silenciosa, solipsista. Isto obriga a considerar um terceiro aspecto bem tangível na passagem que destaquei e muito relevante para a questão da memória na semântica homérica: a memória é uma fala. Não há memória fora da fala. Não parece possível, aqui, a ideia de “guardar memória”, por exemplo. Porque a memória só há e é quando evocada,

como no outro. É este o aspecto que une valores semânticos tão díspares, como ruído e rumor, de um lado, e fama e glória, de outro. Se se diz da kléos do herói, aludindo com isso sua glória e fama, o termo grego nos revela que elas não são senão uma horda incalculável de falas falando sobre o herói, exaltando e propagando os seus feitos. A fama e a glória apontam, assim, para aquele estado em que o herói, seguindo este exemplo, é aquele sobre quem se depositam palavras e palavras, sendo esta a sua glória maior. Estar “coberto” de glória é estar coberto pela fama que lhe dão as palavras que dizem a seu respeito, a ponto, inclusive, de o herói, ou qualquer outro digno de tanto, sob um certo aspecto, venha a desaparecer sob camadas e camadas de línguas e de muitas bocas que o dizem. Por isso, o homem que tem glória é aquele que convive com muitos rumores ao seu redor. O mesmo vale, com denotação oposta, para a má fama. Portanto, as noções de fama e glória não são estranhas, semanticamente, aos valores “ruído” e “rumor”, encontrando-se dentro da mesma extensão de significado e de sentido. Como o contexto da passagem homérica traduzida aqui versa sobre uma impotência, sobre um não conseguir dizer o que se escuta, não se trata, aqui, da “glória” ou da “fama” de algo ou alguém, mas de um “rumor”, um “ruído” disso que é o épos acessível e não-acessível à nossa escuta. Observo, ainda, que a audição pretendida pelo poeta é simplesmente a sua possibilidade máxima, no que consiste em grande escala o caráter heróico do próprio poeta.

quando lembrada, quando torna real a composição simultânea de lembrança e esquecimento que a constitui e constrói. E o que realiza isso, o que tem potência para realizá-lo não é o silêncio, nem é em silêncio. A memória não é calada: evoca-se, realiza-se quando dita. A memória que está em jogo aqui é essa que não perde o horizonte dessa comunhão, dessa comunicação a que tenho aludido. Esse contato, como visto, só se dá pelo enunciado. A memória é um dizer. A poesia homérica parece indagar que memória teríamos se ela não fosse a realização em mito disso que é a pronúncia de um épos.

Na passagem em destaque, esse aspecto imprime-se fortemente no texto homérico. Ele diz: “da multidão eu não posso dizer” (v. 488). É preciso sublinhar: ele diz daquilo que ele não pode dizer. Este “eu não posso dizer” está dizendo ‘eu não tenho potência para dizer isso’. Ainda mais radicalmente, complementa afirmando que, sem o auxílio das Musas, essa impotência não encontraria redenção (vv. 491-492). Como já exposto, o dizer de Homero é mito (v. 488); o das Musas, épos (v. 484). Aquilo que não cabe no dizer homérico encontra-se cheio no dizer das Musas: a linguagem humana, o mito, é uma impotência, um “ruído”, em relação à potência da língua dos deuses.

A sequência compreendida entre os versos 488 e 491 exhibe de modo contundente a discrepância dessa relação de (im)potência, reforçando-a ao somar a este “eu não posso dizer”, também um “nem nomear”, mesmo se tivesse dez bocas, dez línguas, um coração brônzeo e uma voz inquebrantável. São afirmações e imagens eloquentes. A potência do épos não cabe na dimensão do mito, ela excede a sua medida, transborda. Mesmo na comunicação que se dá entre o poeta e a Musa observa-se essa retração, uma recusa; há, nessa relação, algo que se oculta e se esconde, restando excedente uma extensão imponderável da totalidade divina na parte que cabe ao humano. Como o próprio Homero diz, a sua língua, a nossa língua, nosso mito, não tem potência para dizer ou traduzir o divino em sua integridade, nem mesmo se tivéssemos dez línguas, dez bocas ou um peito de bronze. Em toda esta sequência, os verbos e os órgãos são aqueles envolvidos com a

fala e necessários a ela: dizer, nomear, língua, boca, voz, coração<sup>14</sup>. O próprio verbo lembrar, situado no verso 492 sob a forma μνησάλαθ’ (“lembreis”) era indistintamente empregado nesse período e também no período clássico com o sentido de “memoriar” e “lembrar”, certamente, mas também com o sentido de “mencionar” e “referir”. Talvez porque toda fala seja uma lembrança. Ou melhor: talvez porque toda fala ordene-se e construa-se a partir daquilo que lembra e esquece; daquilo que esquece ao lembrar e daquilo que lembra ao esquecer. Dizer que a memória é, segundo este modo, uma composição e uma construção significa que ela depende tanto do esquecido quanto depende do lembrado, porque da mesma forma que o lembrado é aquilo que interessa lembrar, merecendo a dignidade do dizer, o esquecido é aquilo que, a cada vez, deve ser esquecido ou sombreado, merecendo o calar – o silêncio onde a memória não há, nem é.

Escritas conforme a “lei” da ambiguidade, que é, a um só tempo, um teor de pensamento e uma forma literária, as palavras homéricas indicam a relação de oposição em que se situam deuses e homens, distinguindo-os; mas lembram, igualmente, que o sentido maior de toda oposição é a composição.

14. O “coração” aqui referido, igualmente traduzível por “peito”, inclui toda extensão do diafragma e a parte superior do esôfago.



## 2. A Lembrança do esquecimento

Emmanuel Carneiro Leão<sup>15</sup>

Nós vamos falar aqui sobre a maneira com que, na experiência da cultura grega, no pensamento e na história, se articularam dois radicais indo-europeus, o *men-* donde se derivaram para as línguas indo-europeias várias experiências, e *zoé*, vida. *Zoé* é uma palavra oriunda do radical *zá-*, que diz explosão, expansão. É a característica do ser vivo de expandir-se num relacionamento de tensão com aproveitamento de outras realidades. Todo ser vivo vive às expensas do não vivo e essa possibilidade de se articular com o não vivo transforma o não vivo em vida. É o que diz o radical: *za-*. *Za-* dá idéia de uma expansão de si mesmo através de transformações. Através de muitos processos, o ser vivo transforma em vida tudo o que consome. O outro radical, *men-* servia também para designar uma expansão, uma fúria, uma força de explosão, mas não ligada ao relacionamento com o não vivo, e sim com o próprio ser vivo. É a expansão dentro dos seres vivos, no índice e no nível da própria vida. Essa expansão é marcada por ultrapassar os limites da vida de cada um. O ser vivo, quando constrói a sua vida, não ultrapassa os limites do viver. Só então pode assimilar e metabolizar qualquer matéria, qualquer outro ser inanimado, mas a assimilação tem um limite. *Men-* fala da ultrapassagem desses limites e é desse radical que vão se desenvolver as palavras que designam memória, no sentido criativo: toda vez que se transcende e se ultrapassa um determinado nível de relacionamento com o não vivo, sobra uma marca, sobra como que um sinal de transformação do próprio ser vivo. Tal é a característica do ser vivo psíquico, do ser vivo não apenas sensível, não apenas biológico: ao perceber seu relacionamento com qualquer outro ser vivo, ele se transforma e essa transformação tem persistência,

é dotada de uma marca de continuidade. Essa marca de continuidade é o que o radical indo-europeu *men-*, nas várias formas de *mneme-*, *memnemai*, *anamneme*, *anamnesis*, *katamneme*, movimentos de subida e descida que vão marcar, sobretudo, o pensamento de Platão. Por isso é que a marcação e a evocação do que já constituiu um acúmulo de experiência feita com os outros seres vivos é que constituem a vida de cada ser vivo espiritual, como o homem capaz de voltar para usar toda a transformação em novas aberturas de transformação. É a característica que diz *mneme*. *Mneme* diz dois movimentos, de transformação e conservação. Pertence à memória não apenas a conservação, mas também a transformação. Por isso, dentro da experiência grega, no curso da vida humana, operam várias instâncias, várias forças de transformação, tanto de retenção quanto de conservação. Várias são as memórias. É que o primeiro radical *men-* articula-se com um outro radical que possibilita os processos de transformação, o radical *leth-*, de onde vem *lanthano*, esconder. *Leth-* é o retraimento, a retirada. No seu relacionamento de transformação com os outros seres vivos, nem tudo é aproveitado nas transformações, uma série de níveis e de forças se conservam retidas, se mantêm retraídas e essa retração expressa o radical *leth-* presente não só em *lanthano*, mas também no rio *Lethe*. Homero não fala do rio *Lethe*? E também não fala das experiências de *lethe*? As experiências do inquietar-se e desencadear mudanças e transformações radicais, apreensões com o retraimento. Para o grego, portanto, operam muitas atividades de explosão e transformação, de mudança e desenvolvimento. Quando isso se dá no nível individual e singular, então nós temos uma memória individual de cada ser humano, isto é, temos uma memória de gravação, com as características do sujeito que grava, da operação de gravar. Então, trata-se de uma memória individual que conserva transformações, altera as transformações e depois conserva as transformações feitas, bem como a experiência do que não se transformou, do que se retirou, do que se recusou a transformar-se. Também isso faz parte do acervo da memória do ser humano. Essas marcas no processo

15. Professor emérito da UFRJ

de transformação, em grego são chamados os *engramas*. Falamos, então, de uma memória engramática: memória de conservação das transformações operadas nas peripécias da vida, isto é, nos encontros e desencontros entre os seres vivos. É um nível diferente da própria vitalidade vegetal e animal. Esses conteúdos, porém, são conteúdos de que engramas? São conteúdos de experiências que se fazem no nível da vida inconsciente nas trocas dos seres vivos. Nós dizemos que são percepções conservadas na memória como conteúdo de percepções inconscientes que pertencem a cada percepção, a experiência automática, isto é, não deliberada, é o que não se conseguiu gravar, o que não se transformou. A memória está sempre acompanhada de retraimento, de lethe. Por isso, a filosofia grega vai depois usar a palavra lethe para dizer o processo de retenção, do que, ao longo do desenvolvimento das transformações nas experiências, não foi gravado, não foi retido, mas se conserva como recusa. O curioso é: não há conteúdo, nem marcação de um determinado conteúdo. É essa a fonte dos processos de criação, de transformação, de inovação e novidade da experiência grega. Essa memória de gravação das percepções ao longo dos encontros e desencontros dos seres vivos vem acompanhada por determinado nível, numa determinada forma pela convivência. É que a modalidade de transformação e criação da memória, do pensamento, do conhecimento, não é singular, mas é comunitária, é comum a todos. Há, portanto, um envio comum, um destino comum da memória. Na experiência grega, um destino comum no processo de conservação, transformação e retenção acompanha toda sensação, embora seja percepção: uma sensação do que não se deixa perceber, fora dos limites da percepção. Nós dizemos que se trata de uma memória comunitária, coletiva. Pertence a toda memória um traço de colaboração de todos os integrantes em todos os processos de transformação. Essas memórias se dão num plano de conteúdos, de fatos, de forças, de operações. Todos os conteúdos são delimitados, pois uma característica de todo conteúdo é a delimitação. Todas essas memórias são fatos, ocorrências e vivências que a convivência conosco mesmos e com os outros – porque não

apenas nos relacionamos conosco mesmos, mas também com os outros. Esse outro quem é? Esse outro é tanto o outro de nós mesmos quanto o outro dos outros. Há dois níveis de “outro”: o outro de si mesmo e o outro dos outros. Em qualquer exercício de desenvolvimento de nossas vidas, acompanhando os nossos esforços de memorização, de ação e de transformação, há também uma sensação do que existe em nós operando alguma coisa, mas que foge ao nosso controle. Esse é o nosso outro, mas ele partilha também da comunidade, da comunhão de todos. Por isso, a modalidade operativa na construção do humano não é a unidade. É a comunhão, a comunhão das unidades. A comunidade é característica da condição humana. Assim, nossa memória não é somente individual, singular, mas é uma memória coletiva, pela comunhão da convivência com os exercícios de transformação de todos os indivíduos humanos.

Na origem e para a origem da condição humana é indispensável não ficar preso apenas aos conteúdos das experiências feitas, das transformações alcançadas. Essa retenção do que constitui a experiência de todos traz para nós um desafio, a saber, de não ficarmos apenas ligados e dependentes de nossas próprias experiências feitas, sem transformação. O soltar-se das experiências feitas se dá no nível do relacionamento comunitário. É preciso passar adiante nas experiências de transformação para se abrirem novas possibilidades de evolução e inovação. Faz parte da memória também o esquecimento que os gregos vão chamar de *epilanthanomai*. *Lanthano* diz o que se recusa e não se deixa entrar nas transformações. Isso traz para o indivíduo, isto é, para a vivência e a experiência do indivíduo, superprodução, uma supercamada que o grego diz ser aquela que esconde, que obstrui o acesso às experiências feitas e isso é o que nós dizemos, com o latente, com o esquecer, o extadecere. É o que cai fora do comportamento de transformação e mudança. Cai fora, pois quando algo se transforma, nem tudo se transforma que constituiu o élan e o processo de transformação. Alguma coisa se esquece, se subtrai. Essa dupla condição vai acompanhar o homem: em todos os indivíduos e a comunidade em todos os percursos de sua história, de sua evolução, de sua transformação. Por isso

é que vamos encontrar a memória dos fatos, a memória do passado que se restringe a desempenhar atividades habituais, já incorporadas, já inseridas na própria dinâmica de repetição do comportamento. A memória dos fatos, do passado é sempre absorvente e está comprometida com a repetição uniforme, por articular modalidades padronizadas, uniformizadas e, por isso, tem a tendência de rejeitar qualquer diversidade, isto é, o que está gravado em nossa memória desempenha também em nossas experiências o papel de dificultar e retardar transformações e novos hábitos. Hábito vem do verbo latino *habere*. Hábito não é alguma coisa que nós temos apenas, é uma coisa que nos tem, isto é, que, de alguma maneira, nos limita a experiência de ser e estar livre. Nesse sentido, hábito não é sendo alguma coisa que nós temos, mas algo que nos tem, que faz com que sejamos tidos pelos nossos hábitos. Por isso a dificuldade de desabituar-se. É difícil desabituar-se por haver um processo em sentido contrário. Essa tendência dos hábitos faz parte da memória retentiva. Essa modalidade de evocação, histórica, social na relação entre as comunidades, vai provocar reações de violência e, de alguma maneira, influencia a criação das guerras: entre os povos, entre as comunidades. É o papel de retenção do passado e da dificuldade de transformação dos hábitos. Tem uma função não fundamental, operativa nos processos de guerra, de luta e destruição entre as comunidades. Na nossa memória e na nossa consciência pública, aparece essa tendência, que têm os hábitos, de conservar e defender a memória num papel destrutivo face às comunidades diferentes com outros hábitos. Não é que as outras comunidades não tenham a mesma condição; têm a mesma condição de querer defender seus hábitos por meio da violência, por meio da força. É o que acontece hoje em dia na guerra no Oriente médio. Nós achamos, por meio da imprensa internacional, que o homem bomba, a mulher bomba, a criança bomba são terroristas, mas e o avião bomba e o tanque bomba e o foguete bomba não são também terrorismo? Não estão eles também comprometidos com o mesmo processo de defesa de hábitos inveterados, daqueles hábitos de posse e tradição que se sentem ameaçados com as diferenças de outras comunidades?

Essa experiência mostra que a memória não é somente o conteúdo de hábitos. É também a inscrição e a técnica dos comportamentos, o embate entre os comportamentos, entre os padrões e trocas das relações das comunidades, na convivência de todos.

Onde é que opera o pensamento? Nas tradições. A tradição grega opera o pensamento no mito. No mito também está se expressando e operando uma determinada criatividade do pensamento. Sem pensamento, não há mito. A experiência do pensamento, no mito, é narrativa. Encadeia situações de hábitos e opera memória de uns com os outros num relato e constrói uma linha de articulação, o que faz do mito a narrativa em que conta uma história de aquisição de hábitos, convenções, destrutividades, cooperações com acolhimentos e recusas. Na poesia, também há pensamento. Sem pensamento, também não há poesia. Mas a poesia não é só narrativa, o principal dela não é a narrativa, mas sim a criatividade, a inventividade. O pensamento é criativo e inventivo na poesia. E na filosofia, qual é a característica da operação do pensamento em distinção com o mito e a poesia? É que o pensamento na filosofia é reflexivo, não sendo narrativo apenas – não é que não tenha narrativa, mas o pensamento da narrativa na filosofia é reflexivo. É reflexivo por que? Porque se preocupa com os processos responsáveis pelas narrativas, em determinada criação. Por isso, é que o mito e a narrativa são uma contribuição original para o desenvolvimento do pensamento do Ocidente. Aliás, tanto a poesia quanto o mito, pois sem mito e sem poesia nunca houve pensamento no Ocidente. Tanto na narrativa do mito, quanto na criação da poesia operam sempre hábitos que se transformam, que usam determinados padrões de relacionamento, de interpretação e conhecimento para transformar narrativamente, por imaginação, os espaços de narrativas diferentes, ou, através da poesia, criar relações de novas modalidades de linguagem, de tal modo que as línguas da linguagem se articulam: é a característica da poesia. E aí, tanto no caso do mito, quanto no caso da poesia e no caso da filosofia, desempenha um papel fundamental essa tensão de transformação entre a memória



retentiva – engramática, que retém e conserva experiências – e a memória que acompanha a retenção e é criativa, que faz esquecer para lembrar. Esse esquecimento não é esquecimento de conteúdos, mas é esquecimento do que não se deixou transformar em conteúdos.

Mnemosyne Titânida que tem seu nome derivado do radical men-, filha do Céu e da Terra, que em nove noites de amor com Zeus gerou as nove Musas. O que são essas nove Musas? Elas são as transformações da Memória dentro do élan de provocação, de estímulo e excitação do esquecimento. Temos as nove Musas como forças criativas da Memória e do Esquecimento. O esquecimento sempre é ambíguo: não é só o conteúdo esquecido, mas também o que não se deixou transformar em percepção, em experiência, em conservação; que não foi transformado pelas forças de mudança e criação do comportamento humano. Essa presença da experiência transformadora das duas memórias: memória de retenção e memória criativa, nós nem sempre encontramos em todas as poesias. Não é fácil encontrar, mas operam em todas as poesias que tenham alcançado um determinado grau de criação. Nem toda versificação é poesia. Poesia é uma modalidade de criação do pensamento.

Num esforço de seu poema dedicado a Mnemosyne, a mãe das Musas, o poeta romântico Hölderlin diz sobre a memória criativa o seguinte: Memória originária é o conjunto daquelas experiências que nós somos, mas que não temos em nosso poder, isto é, nós somos mas sem domínio sobre elas. Isso é a fonte da memória criativa. Nesse hino dedicado a Mnemosyne<sup>16</sup>, Hölderlin diz que, nesse tipo de memória complexa que é simultaneamente de retenção e transformação, nós somos “um sinal sem sentido”. Desprovido de sentido, desprovido de significado, que não pode ser explicado. Por isso somos um sinal sem sentido: deutungsloss, sem explicação. Por quê? Porque nós estamos no processo de viver, no processo de realizar transformações, na elaboração da novidade e do novo. Nós somos atravessados e somos sensíveis à dor que sofremos

para produzir o novo. Por isso, ele diz: insensíveis à dor, quase que perdemos a linguagem no desconhecido do estrangeiro. Esse estrangeiro é aquilo que, nas transformações, não se deixa operar em memórias, em narrativas, em criações e em reflexões. Sinal sem sentido, é a memória sem esquecimento que nos faz insensíveis à dor de um parturejar, de criar alguma coisa, de produzir uma transformação. Mnemosyne é uma palavra de realização nas criaturas que não se deixam totalmente controlar, organizar e controlar em suas transformações. Hölderlin está dizendo: existe um mito imemorial. Para haver mito, é preciso haver um mito imemorial. Todo mito tem alguma coisa que não pertence à memória do mito, que foi esquecido, portanto, para haver a memória do mito. A lição primordial do mito é, pois, a entrega de uma experiência que é primogênita, uma experiência arcaica dos primórdios que se retrai, que não se sabe qual é. Por isso, em nossa experiência do tempo, nunca sabemos o que é o primeiro tempo, pois toda vez que tomamos uma coisa como o primeiro tempo ainda podemos sempre pensar uma outra anterior, um tempo anterior. Assim, essa dialética de princípio e fim, que nunca começa e nunca termina, dessa dialética nós não podemos nos desvencilhar, nos libertar, no exercício de transformação de nossa memória e de nosso esquecimento. Por isso, a lição do mito primordial de Mnemosyne é a entrega de uma experiência dos primórdios arcaicos que não se deixa controlar.

O grego experimenta essa comunhão, essa comunidade da memória, tanto da recordação quanto do esquecimento em processo de transformação que se retrai, por meio do verbo *pélomai*. Desse verbo deriva-se *pólis*. Deriva, depois, para o Ocidente, polícia. *Pélomai* é um modo de ser que não se deixa totalmente capturar, que não se deixa totalmente operacionalizar. Para nós operarmos alguma coisa, temos de estar sob a égide e uma força muito maior do que aquela que conseguimos operacionalizar em nossas ações. Por isso, a palavra *pólis* tem a ver com esse verbo *pélomai* que quer dizer: os processos de retração, de recusa. De não se entregar. Sempre alguma coisa em nossa convivência política se retrai a todos, indivíduos e cidadãos. Esse vir a

16. O hino é o seguinte: “somos um sinal sem sentido. Insensíveis à dor quase que perdemos a linguagem no estrangeiro.”

ser implica sempre o que aparece na polis como também o que desaparece, o que se retrai, o que se esconde. É a mensagem que nos passa o primeiro versículo do primeiro coro da Antígona de Sófocles que diz: *pollà tà deiná*. Deinós, esse adjetivo, significa “terrível”, “extraordinário”: aquilo que não se deixa de maneira alguma dominar, reger, controlar, nem com todas as forças comunitárias de que dispomos. *Pollà tà deiná*: muitas são, na polis humana, as coisas extraordinárias que não se deixam dominar, nem controlar. No entanto, dentro dessas forças, diz o versículo da Antígona: *k’ouden deinoteron anthropou pelei*<sup>17</sup>: dentro daquelas coisas que não se deixam dominar, aquela que menos se deixa dominar é o próprio ser humano. Por isso, a polis não é o resultado do controle de todos os homens porque nem mesmo nenhum dos homens a polis consegue dominar. Se não fosse assim, não poderia haver revolução de nível nenhum. Se o homem fosse sempre controlado pela ordem em que ele se encontra inserido e imerso e colaborando; se ele fosse totalmente absorvido por essas forças, não poderia haver revolução. Porque alguma coisa nele resiste, se retrai, se retira, não se deixa dominar pela própria força da comunidade, por isso é que pode haver revolução. A revolução nunca é gerada pela comunidade. Ela é gerada sempre pelo que, nos indivíduos, não se deixa controlar pela própria comunidade. Isso é o que vai marcar esse coro de Antígona.

A polis se torna, assim, o polo em que a comunidade faz girar o real e suas realizações, independente da ação, da comunidade e dos indivíduos, embora opere nos indivíduos. Por isso, sempre há o *condotier*, aquele que vai fazer a revolução. É sempre o indivíduo que desencadeia a revolução, pois ele está representando as aspirações não controladas, não satisfeitas da própria comunidade. Precisa do indivíduo representante de toda a comunidade, que é o revolucionário. Por quê? Porque o revolucionário é o indivíduo que diz “não”. Mas ele diz “não” para destruir alguma coisa por já ter dito “sim”. Ele diz “não” para transformar

alguma coisa, forças, e energias e riquezas da própria comunidade que estão sufocando. Por isso, ele é um indivíduo que, para dizer “não”, tem de dizer também “sim”. Ele nega o sufoco de uma determinada etapa da comunidade, em nome de uma outra modalidade, de uma outra força que se impõe e se torna necessária para haver transformação da própria comunidade. Ele diz, ao mesmo tempo, sim e não.

É esse o jogo de criar e de gerar forças e poderes de realização. É o jogo do tempo no processo dentro das realizações dando condições de transformação e de mudanças aos indivíduos e às comunidades.

O fragmento 52 de Heráclito está falando dessa criação quando diz: *paizon, pesseuon, paidos he basileie*: o poder é sempre o poder da criação, o reino da criança. Mas essa criança não é a criança individual, mas sim a força criativa de transformação da comunidade humana. Esse fomento de transformação e de mudança é a criatividade jogando seus dados, jogando com as forças disponíveis, as forças atuantes, que ele diz ser a criança jogando dados. Nas revoluções está se jogando sempre transformações radicais. Que jogo é esse? Jogo não é somente jogo de azar, nem jogo de bola, mas é também o jogo da história, das forças históricas. O homem se diverte nesse jogo. Como? Ele se diverte com as condições, restrições, delimitações, o sufoco, como nós dizemos. Nesse jogo, o homem se diverte com a liberdade, não no sentido de escolha, mas a liberdade no sentido de criação, liberdade da criação. É por causa da criação que há escolha. A escolha não cria nada, a escolha supõe criação. Que o homem se divirta com a liberdade, isso é o jogo da memória que nos faz esquecer e deixar cair as injunções que nos jogam na diversão da liberdade durante peripécias da criação humana. Como um esquecimento positivo, a diversão converge para o mais elevado patamar de ação e atividade criativa dos homens. A invenção de ser. Nova experiência de criar novos modos de convivência. Mas onde o homem mais pode ser, não é, portanto, na ação, no trabalho, quando faz alguma coisa de si mesmo, mas no empenho em que se dedica a criar seu próprio modo de ser. É daí que ele vai procurar trabalhar as coisas, os objetos, os seres e inventar o perfil de sua

17. O verso do coro é : *pollà tà deinà k’ oudèn deinóteron anthrópou pélei*.

fisionomia individual, social, coletiva. Todos os demais seres vivem sua vida e nada mais. Só o homem vive com o nada. É ele o único que sobrevive à vida. É o único ser vivo que, para viver, não basta viver, tem de empenhar-se por criar sua vida. É convidado, por isso, continuamente a assumir a responsabilidade de cuidar da vida por meio de uma dedicação comunitária, social, da memória e do esquecimento.

### 3. “Sabemos, se queremos, dar a ouvir verdades” (Teogonia, v.28):

#### a Musa em Homero, Hesíodo e Parmênides

Cristiane A. de Azevedo (UERJ)

Os poetas da Antiguidade contavam com a certeza de que seu canto iria ser guiado por uma divindade. Nos seus dois poemas, Homero faz uma invocação da Musa seguida do tema principal que será cantado a seguir. Na *Iliada*, o poeta nos diz: “A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles, o irado desvario, que aos Aqueus tantas penas trouxe, e incontáveis almas arrojou no Hades de valentes, de heróis, espólio para os cães, pasto de aves rapaces: fez-se a lei de Zeus; desde que por primeiro a discórdia apartou o Ateide, chefe dos homens, e o divino Aquiles” (I, 1-7).

A divindade que Homero invoca nesses versos não está nomeada. No entanto, os ouvintes de Homero sabem de quem se trata. Essa certeza chegou até nós, não há dúvida de que se trata da Musa. Certeza essa que nos chegou pela função das Musas em outros poemas da Antiguidade e também por meio dos próprios versos de Homero na *Odisséia*: “O homem multiversátil, Musa, canta, as muitas errâncias, destruída Tróia, polis sacra, as muitas urbes que mirou e mentes de homens que escrutinou, as muitas dores amargas no mar a fim de preservar o próprio alento e a volta dos sócios (I, 1-6).

A Musa estava presente para garantir mais do que a criação poética ou a capacidade do poeta de, de alguma maneira, “ver” o passado, mas e, sobretudo, para garantir seu acesso a um saber próprio de seu domínio. As Musas, filhas da Mnemosine – deusa da memória – e de Zeus, mais do que inspirar o poeta, são responsáveis por transferir-lhe um conhecimento divino. Pois dizer todos os feitos passados excede as possibilidades do poeta, como vemos em Homero, os “aedos são dignos de louvor e de



honra: a Musa ensina à sua estirpe as vias de onde o canto aflora” (Od, VIII, 480-81). E se Odisseu chora, ao ouvir a sua própria história passada em Tróia, é porque o canto de Demódoco é tão verdadeiro que fica parecendo que ele lá esteve ou soube através de alguém os acontecimentos ocorridos (Od, VIII, 491). Todos sabem da impossibilidade de um simples homem em conhecer tudo aquilo que o aedo pode cantar, afinal, “nem tendo dez bocas, dez línguas, voz inquebrável, peito brônzeo, o poeta saberia dizer se não fosse a ajuda das Musas (Il., II, 489-91).

O próprio Odisseu pergunta admirado: “a Musa te instruiu?” (Od, XII, 488). Portanto, antes de ser uma inspiração, a Musa em Homero instrui o poeta sobre o acontecido. Logo, a invocação da Musa não é uma simples fórmula ou uma maneira de falar convencional: por meio dessa invocação é a divindade mesma que canta. O poeta não somente reconhece a dificuldade de produção de um belo poema, mas, sobretudo, reconhece a limitação do conhecimento humano. Assim, Homero nos diz: “Ó Musas, me dizei, moradoras do Olimpo, divinas, todo-presentes, todo-sapientes (nós, nada mais sabendo, só a fama ouvimos)” (Il., II, 484-86).

A fala do poeta ganha, assim, autoridade, inspirado pela Musa ele torna-se “mestre da verdade”. Verdade que não é contestada muito menos demonstrada, “fundamentalmente diferente de nossa concepção tradicional, *alétheia* não é o acordo da proposição e seu objeto, nem um acordo de um julgamento com outros julgamentos; ela não se opõe à ‘mentira’; não há o ‘verdadeiro’ frente ao ‘falso’” (Detienne, 1973, p.27).

No mesmo instante em que *alétheia* se mostra, entra em cena também a memória. De acordo com Detienne, *alétheia* e memória estão diretamente relacionadas, não tendo a primeira uma função diferente daquela da memória. Assim, a verdade fará par com a memória e o contrário desse par, diferente do que nos sugere nossa tradição, não será a mentira. O par verdade-memória será contraposto à *léthe*, ao esquecimento. Como afirma Kerényi, a verdade do mito não corresponde aos pré-requisitos da verdade na ciência e nem sequer toma conhecimento ou leva em consideração essas exigências estabelecidas por ela (1977, p.219).

Como sabemos, na Grécia antiga, as Musas e os poetas assumiram a tarefa de manter o memorável. Não só os deuses são cantados, mas também os heróis, as figuras que por sua vida curta e suas ações se destacaram dos outros cidadãos e que, mesmo depois da morte, continuam se destacando da massa informe dos mortos do Hades. Ser cantado pelos poetas equivale a atingir a imortalidade dos deuses. Nesse sentido, em uma sociedade em que o lembrar e o ser lembrado são fundamentais, a memória está relacionada com a imortalidade, enquanto o esquecimento transforma-se, então, na própria morte.

Não se trata somente da memória de um acontecimento passado que pode ser relembrado no presente, muito menos representa a comemoração de um acontecimento. Como nos diz Calame, o essencial para o grego sempre foi guardar na memória o que é precisamente memorável (1996, p.54).

Portanto, a tradição grega fez do poeta aquele capaz de ver além, de ver o invisível e o inacessível aos demais mortais. Não se trata somente de uma capacidade de lembrar aquele que primeiro veio enfrentar Agamêmnon (Il., XI, 217-20) ou quem primeiro entre os Aqueus que colheu os troféus sanguinolentos (Il., XIV, 508 eseqs.), o testemunho da Musa garante a veracidade das informações e o conhecimento a respeito daqueles que não só participaram da guerra como os que foram os melhores entre os heróis e também entre os corcéis.

Com isso, os poetas tornam-se quase divinos porque são eles os “escolhidos” das deusas para ver o invisível, o que está além do nosso mundo, são eles que vão nos contar o que foi visto, o que inicialmente se apresenta de forma oculta para os homens. Ao poeta é desvelado o próprio ser divino, para ele o mundo torna-se transparente em suas manifestações.

No entanto, como exatamente se dá a relação entre o aedo e a Musa nos poemas de Homero? Jacyntho Brandão (1999, p.16) nos chama a atenção para o fato de que o poeta determina o que será cantado e suplica (ou ordena?) a Musa a ajudá-lo nessa tarefa. De fato, como podemos entender o imperativo presente nessas invocações? Talvez possamos entendê-lo como um misto de pedido e ordem. O que fica realmente claro é que o poeta pede ou

ordena algo específico, não se trata de um canto qualquer ou de um saber qualquer. Todas as vezes em que a Musa é invocada, o poeta ordena-lhe o conhecimento de algo determinado. A relação que se estabelece entre os dois parece ser de total proximidade.

Todavia, Homero não nos diz explicitamente as características das Musas e as possibilidades que disponibilizam ao aedo. Por outro lado, fica claro pelos seus versos que as filhas de Mnemosine ajudam o poeta em sua atividade, transmitindo-lhe um conhecimento sobre os acontecimentos passados. Já Hesíodo nos fornece claramente o todo que as Musas são capazes de dar conta: “Elas dizem o que foi, o que é e o que será” (Teogonia, 38). Portanto, em Hesíodo, elas ganham novas possibilidades, englobando um conhecimento ainda maior a respeito não só do passado, mas também do presente e do futuro. Como sabemos, o dom de conhecer o futuro, em Homero, cabe aos adivinhos que recebem esse dom de outra divindade: Apolo.

Nesse sentido, Couloubaritsis afirmará que é preciso entender a verdade dita pela Musa como implicando os três momentos da temporalidade: “o fato de dizer as coisas que são no presente, as coisas que serão um dia no presente e as coisas que outrora foram no presente, atribuído tanto ao poeta como ao adivinho” (2008, p.94). Para Couloubaritsis, dizer a temporalidade relativa das coisas consiste sobretudo em dizer ao mesmo tempo o presente como presença atual e enquanto ausência (coisas outrora presentes e as que serão presentes).

Como nos chama a atenção Leclerc (2000), nos dois poemas de Hesíodo, não encontramos a figura do adivinho. A consulta aos pássaros que aparece duas vezes em *Os trabalhos e os dias* não depende de um especialista. Ainda nos *Trabalhos*, o poeta nos apresenta uma lista de ocupações, encontramos: o oleiro, o carpinteiro, o mendigo e o aedo (25-26). Leclerc afirma que uma lista comparável, e talvez o modelo daquela de Hesíodo, está presente na Odisséia. Lá é mencionado o adivinho, o médico, o carpinteiro e o poeta (XVII, 383-84). Clemente de Alexandria dizia que Hesíodo colocava em dúvida a competência dos adivinhos, já que nenhum pode conhecer o espírito de Zeus (Leclerc, 2000,

p.62-63). Assim, passando em silêncio sobre o adivinho, Hesíodo acaba conferindo ao poeta um dos atributos do adivinho mencionados por Homero, a saber, aquele relacionado com a clarividência do futuro. Tal atributo nos é apresentado como dom da Musa sendo igualmente transmitido ao poeta. Se os adivinhos estão ausentes, seu deus inspirador – Apolo – encontra-se presente e associado ao canto dos poetas: “pelas Musas e pelo golpeante Apolo há cantores e citaristas sobre a terra”(94-95). Portanto, nenhuma outra figura de autoridade relacionada com o saber apresenta-se em Hesíodo a não ser a o poeta. Entre os mortais, eles serão capazes de enunciar aos demais homens aquilo que desconhecem.

A ausência do adivinho em Hesíodo pode bem marcar que o saber do adivinho é de outro tipo, talvez muito mais ligado à religião oficial e seus cultos do que ao conhecimento das coisas que foram e do que serão no futuro.

Hesíodo ainda nos apresenta uma nova característica da Musa: no prólogo da *Teogonia*, as Musas dizem ao poeta: “nós sabemos dizer mentiras que parecem verdades. Nós sabemos, quando queremos, dizer à voz clara as verdades” (27-8). Aqui, sem dúvida alguma, encontramos um elemento na fala da Musa que a diferencia definitivamente da fala da Musa homérica. No entanto, não nos parece que o poeta ganha agora o estatuto de ser mentiroso. A Musa nos informa que diz palavras enganosas que serão, possivelmente, entendidas como verdadeiras de tão semelhantes às verdades. Por que a Deusa faz isso ou em quais momentos, Hesíodo nos deixa no escuro.

Não podemos entender o termo *alétheia* utilizado por Hesíodo nestes versos, como sinônimo simplesmente de verdade, sobretudo aquela verdade como adequação. O que os gregos nomeavam por *alétheia*, como vimos antes, estava em uma relação direta com a memória e seu oposto era o esquecimento. Nesse contexto, a *alétheia* poderia ser entendida como o não esquecimento. Não é exatamente disso que a Musa é encarregada? Do não esquecimento? Filhas da deusa da memória, Mnemosine, as Musas poderiam ser entendidas como entidades que mantêm presente aquilo que é digno de ser lembrado, o memorável. Dentro da dinâmica do mito essa função faz todo o

sentido já que lembrar de uma narrativa mítica é adquirir um certo poder mágico-religioso que permite instaurar novamente um tempo primordial, tomar parte, em certo sentido, desse tempo, tornar-se participante da criação. No entanto, será que a função das Musas consiste em fazer com que o poeta tenha acesso a todo conhecimento? Como nos lembra Jacyntho Brandão (2000), a diferença das Musas para as Sereias será exatamente que as primeiras não serão somente memória. As Sereias também são capazes de cantar a respeito de tudo o que se passou, por exemplo, na guerra de Tróia. Será esse seu canto sem fim que levará o homem à morte, pois ele não conseguirá sair de seu lado, enquanto a narrativa não chega ao fim; e ela nunca chega ao fim antes do fim do próprio homem. Já as Musas são filhas da deusa da memória sim, mas também de Zeus. O que lhes garante um limite à sua fala. Trata-se de uma memória refletida, que por isso mesmo não revela tudo, mas também joga no esquecimento. Afinal, como nos diz Hesíodo, também faz parte do dom das Deusas lançar no esquecimento os pesares e as dores durante o canto (Teogonia, 101-03). Mas será que é esse o sentido das palavras enganosas das Musas?

Hesíodo ainda nos apresenta uma escolha ao acaso daquele que receberá o dom divino, como se o mortal escolhido não precisasse de nenhuma aptidão para ser um poeta, bastando que a Musa o inspirasse. E isso parece ser possível de ocorrer a qualquer um e em qualquer lugar ou momento. Assim, as Musas ensinam a Hesíodo um belo canto quando ele pastoreava suas ovelhas (Teogonia, 22-23).

Essa passagem de Hesíodo nos deixa claro a atitude de caráter passivo no recebimento do saber. Se, em Homero, o poeta ordena a Musa para que cante; em Hesíodo, o poeta tem acesso a esse saber não como algo buscado, mas, de fato, como um dom, como uma transmissão de saber que confere ao poeta uma autoridade e a capacidade de cantar, sobretudo se levarmos em conta Homero e Hesíodo, acontecimentos passados.

Mas se as Musas alegram o Olimpo cantando o presente, o passado e o futuro, aos poetas só é dado o dom de cantar o futuro e o passado. É o que nos informa

Hesíodo alguns versos acima quando diz: “inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado” (Teogonia, 31-32).

Será que isso indicaria que, para falar do presente, não seria necessário nenhum dom especial? Ou será que de Homero para Hesíodo o homem perde a capacidade de ter acesso a todo o conhecimento detido pelas Musas? Ou será que aqui o presente se apresenta a Hesíodo como aquilo que nos é exposto todo o tempo sem haver necessidade de falar dele de uma maneira especial? Ou será que essa não seria a função do poeta? Mas, de quem mais poderia ser então?

À época de Parmênides, como sabemos, duas figuras de autoridade encarnam o verdadeiro saber: os poetas e os adivinhos. Figuras que têm a fala legitimada por meio de uma ação divina, ora por meio das Musas ora por meio de Apolo. Já a fala de Parmênides parece nos introduzir uma nova figura de autoridade, a saber, a do filósofo. No entanto, será que essa nova figura de autoridade tem a mesma relação com o saber que as figuras anteriores?

No próêmio do Poema de Parmênides, encontramos um jovem que percorre um caminho cheio de signos, não a pé, mas de carruagem, em direção a uma deusa. Tal como acontece nos poemas de Homero e, em certa medida, também nos de Hesíodo, encontramos nos versos iniciais uma espécie de resumo da história que iremos escutar/ler. Portanto, os trinta e dois primeiros versos do poema nos expõem a jornada de um jovem em direção à morada de uma deusa. Lá chegando, a deusa gentilmente o acolhe e lhe diz que é preciso que se informe de tudo. Nesse momento, a deusa expõe os novos caminhos que o jovem irá percorrer agora tendo-a como guia. Aqui inicia-se, como diria Cordero (2011), o seu curso de filosofia.

Portanto, escrevendo em versos, Parmênides nos apresenta um jovem que está a caminho da morada de uma deusa. Essa deusa não será nomeada por Parmênides.

Se em Homero e Hesíodo temos imediatamente uma saudação e uma invocação às Musas no início do poema, em Parmênides, temos um jovem que se desloca fazendo uso de uma carruagem através de um caminho cheio de sinais que levam à morada de uma deusa.



O proêmio é rico em imagens e temas presentes na tradição poética. No entanto, se Parmênides faz, por um lado, ecoar a tradição; por outro, ele nos apresenta uma dimensão nova que faz o jovem se mover. O desejo, dirá Couloubaritsis (2008, p.231), um narrador tomado por seu desejo, como se o próprio desejo fosse a causa. A novidade de Parmênides está no fato de o jovem se colocar sozinho, movido por seu desejo, não encontraremos, nesse momento, nenhum elemento exterior sendo invocado. Como afirma Couloubaritsis, estabelece-se o reino do narrador, uma auto-afirmação do jovem.

Mas o que esse jovem deseja afinal? Trata-se do desejo pelo saber.

Até o século V, o saber é encarado como atividade, apresentando um sentido prático, o saber não está isolado da perícia, da experiência ou astúcia; o sábio é aquele que possui certo conhecimento ou habilidade socialmente reconhecida (Trindade, 2009, p.59). Para Trindade, com Parmênides e Heráclito, marca-se a passagem de um saber prático para um saber teórico, um saber puro, motivado pelo desejo de compreender algo e não por uma finalidade concreta (*idem*, p.60). Se, de fato, nesse momento se inicia uma modificação da dimensão do saber, poderíamos identificar já nos primeiros versos do Poema um posicionamento de Parmênides no sentido de explicitar que a busca na qual o jovem se lança é pautada por esse desejo de compreender. O jovem que deseja o saber não espera recebê-lo como um dom, mas se coloca a caminho desta busca.

Ora, se Parmênides deseja aqui inaugurar um novo tipo de saber, o jovem que se coloca ao caminho não poderia ser comparado ao poeta ou ao adivinho. Esse jovem tem uma outra atitude, parece, nestes versos iniciais, não aguardar a vontade das Musas para ter acesso àquilo que deseja. Por isso, talvez Parmênides o tenha colocado em uma carruagem que é guiada por éguas cuja velocidade (1.6) mistura-se com a ânsia do próprio jovem por chegar ao seu destino.

A atitude do jovem também se diferencia de toda uma atitude tradicional que encontramos na poesia épica de um herói que age acreditando que a capacidade de discernir em seu *thymos* é, de alguma maneira, dom dos deuses; em que o agir é, na grande maioria das vezes, um

ato que parece não ter partido de uma decisão consciente, refletida. Assim, vemos em Homero os heróis decidindo, na maioria das vezes, através de intervenções dos deuses.

Se o ideal heróico ecoa no poema será de uma outra maneira. O sucesso em uma batalha é, na maioria das vezes, atribuído ao favor dos deuses, são eles que colocam ardor no peito dos heróis, que guiam suas lanças. É exatamente esse vínculo com a divindade, no que diz respeito ao agir, ao se colocar em movimento, que Parmênides parece romper ao colocar em cena um jovem movido pelo desejo de seu próprio ânimo. Além disso, o jovem que Parmênides nos apresenta não está em busca da *kléos* heróica, não deseja se imortalizar por meio do canto de um aedo. Ele nos relata a realização de uma busca que se baseia em um esforço pelo conhecimento, sem ter como objetivo final a admiração por parte do outro.

Por outro lado, quando Havelock (1958) nos fala da marca supernatural que paira nas cabeças de heróis como Aquiles e Odisseu, não podemos deixar de levar em consideração que, como os heróis, o jovem também parece, de certo modo, um escolhido dos deuses, ou melhor, neste caso, da Deusa. O saber mantém sua dimensão sagrada, cabendo aos homens desejarem-no e buscarem-no por meio da investigação. Xenófanes nos diz no fragmento 18: “os deuses de início não mostram tudo aos mortais, mas os que investigam, com o tempo, descobrem melhor”. Portanto, será exatamente para estes que investigam que existirá a possibilidade do sobrenatural pairar sobre suas cabeças, que existirá a possibilidade de descobrirem melhor esse saber divino.

Aqui encontramos uma diferença fundamental em relação aos tradicionais mestres da verdade. Mesmo que o conhecimento ainda venha de uma fonte divina, o filósofo, movido por seu desejo, busca o saber. Existe um deslocamento em direção ao saber e mesmo uma certa urgência em buscá-lo, já que as imagens da carruagem em movimento, produzindo faíscas pelo atrito das rodas, presentes no proêmio, nos indica uma aceleração. Uma ânsia por, finalmente, adquirir o saber por intermédio de sua própria busca?

Parmênides nos diz no fragmento B4.1: “Observa como o ausente está firmemente presente para o intelecto

(*nóos*). Esse fragmento é de extrema importância para a interpretação que Couloubaritsis (2008) propõe do poema. O intérprete irá chamar a atenção para a ênfase que Parmênides dá ao tempo presente. Portanto, o estatuto do *eon*, que é justamente o que está em jogo na primeira parte do poema, diz respeito às coisas que são no presente. É desta maneira que Couloubaritsis irá traduzir o termo grego. Apesar de não concordarmos com o intérprete quando este afirma que o filósofo abala a supremacia de Mnemosine e elimina as Musas de seu poema, a ênfase no tempo presente pode nos trazer algumas boas chaves de interpretação do poema.

Essa nova atividade e essa nova figura de autoridade irão centrar o pensamento no tempo presente. Nesse sentido, poderíamos dizer que, enquanto o adivinho e o poeta se voltam, sobretudo, respectivamente, para o futuro e para o passado, o filósofo se volta para o presente com o objetivo de fundar seu pensamento, para ser capaz de falar não só do que é, mas também daquilo que foi e será. Logo, na perspectiva de Couloubaritsis, o intelecto será capaz de trazer para o presente aquilo que não é no presente. O *nóos* terá, assim, um papel fundamental, pois, a partir do estabelecimento de seu fundamento no presente, será capaz de tratar da totalidade das coisas.

Ora, se as diferentes dimensões temporais se apresentam nas – agora podemos falar – três figuras de autoridade, o que as distinguirá? Se, na poesia épica, se pode falar das coisas que foram presentes outrora e daquelas que serão presentes um dia através da palavra dos poetas e adivinhos que traduzem a fala divina, em Parmênides, para o filósofo, essa tarefa será possível graças ao pensamento. O jovem que sabe não traduzirá mais a palavra divina, mas irá julgá-la com seu próprio discernimento. Por mais que se trate de uma origem divina do conhecimento, a Deusa não impõe sua fala ao jovem, esse deve julgar com seu discernimento as provas que a Deusa lhe fornece ao longo de sua narrativa.

Na época de Parmênides, nos parece bastante improvável que a Deusa que Parmênides não nomeia permanecesse para sua audiência como anônima.

Como dissemos, nos primeiros versos da *Odisséia*, Homero nos diz: “canta Deusa a ira do filho de Peleu”, ninguém tem dúvida de que a Deusa que Homero invoca é a Musa. Nesse mesmo sentido, parece-nos que a Deusa que o jovem do poema de Parmênides encontra também é prontamente identificada pela sua audiência.

Arriscamos aqui que se trata mais uma vez da Musa. Quando ao poeta é excluído o dom de falar sobre o presente talvez seja porque essa fala, de fato, não lhe compete. O que a Deusa de Parmênides informa ao jovem na primeira parte do poema diz respeito ao estatuto do *eon*, aquilo que é no presente. Não sobre nosso presente temporal, nem sobre aquilo que foi ou será, mas o que sempre é, ou seja, aquilo que não conhece nascimento e morte, geração e corrupção. O primeiro caminho para o pensamento mostrado pela Deusa é o caminho das coisas que são no presente. Esse presente permanente não cabe na fala do poeta, mas é próprio da fala dessa nova figura de autoridade que surge: o filósofo. E para essa nova figura, a Musa, igualmente, comporta-se de maneira diferente. Ela revela aquele aspecto da realidade que tinha omitido do poeta.

A Deusa de Parmênides também diz palavras que ecoam as mesmas palavras da Musa de Hesíodo. Em B8.51-2, a Deusa nos diz: “aprende as opiniões dos mortais, escutando a ordem enganosa de minhas palavras”. Nesse momento, a Deusa encerra a narrativa sobre o caminho da verdade, aquele no qual as coisas são no presente, para introduzir o caminho das opiniões, expondo a “provável ordem cósmica” (B8.60). Ou seja, trata-se de um discurso sobre as coisas que estão inseridas na ordem do tempo, aquelas coisas que são agora, mas que conheceram o nascimento e, no futuro, conhecerão a destruição. Trata-se das coisas que estão sujeitas ao devir. A fala a respeito dessas coisas não poderá ser da mesma ordem daquela do *eon*. Por isso, só é possível falar destas coisas por meio de opiniões. Talvez agora possamos entender melhor a fala da Musa de Hesíodo. Ela pode revelar verdades ao poeta quando lhe fala das coisas imortais, mas quando fala das coisas que estão sujeitas ao devir, só pode falar de uma outra forma, da forma que é dada ao homem entender e

também falar dessas coisas. Já para o filósofo, a Musa o recompensa pelo seu desejo e pela sua busca do saber, distinguindo claramente os dois tipos de discurso e, ao mesmo tempo, deixando-o livre para julgar, com o seu próprio discernimento, as provas que lhe são apresentadas a respeito de cada um desses discursos.

Portanto, identificamos aí duas formas diferentes de falar de duas realidades diferentes. Em Hesíodo, a Musa, quando comunica ao poeta os acontecimentos do âmbito do devir, só pode falar *pseúdea*, só pode falar de algo que se assemelha à verdade, mas não da verdade (*alétheia*). O âmbito da verdade é próprio dessa dimensão imortal, não gerada, da qual a própria Musa faz parte. Desse âmbito é possível falar em termos de *alétheia*. Nessa perspectiva, a Musa não mente, mas, ao contrário, nos anuncia quando só é possível falar de uma ordem provável a respeito da realidade em devir.

Nesse mesmo sentido, a ordem enganosa da fala da Musa de Parmênides nos comunica que agora se trata do discurso do devir. Tal discurso só pode ser da ordem do provável, só pode ser *pseúdea*, semelhante à *alétheia*.

Talvez as Musas, ao contrário do que poderíamos pensar pela ausência de sua invocação, já estejam presentes no poema desde o primeiro verso. Píndaro nos fala da carruagem dessas deusas: “eu poderia ser bastante inventivo para me avançar dignamente sobre o carro das Musas; eu seria capaz de ter a meu serviço a amplidão de um talento tão ousado quanto forte!” (Ol., IX, 80-3). Poderíamos dizer que o jovem está na carruagem das Musas. Esta imagem de um mortal subindo na carruagem das Musas também está presente em outra passagem de Píndaro: “nos velhos tempos, ô Trasíbulo, os mortais que subiram sobre a carruagem das Musas de tiara de ouro, para tomar na mão a nobre forminx” (Ist, II, 1-3). Com tal feito, “não tardaram em lançar seus hinos doces como o mel” (Ist, II, 3-4).

O ato de se apossar da carruagem das Musas explicaria ainda mais a urgência em chegar à sua morada. Esse novo mestre da verdade, que não pode mais aguardar pela chegada da Musa para ter acesso ao saber, se apodera de seu carro para encontrá-la. O que dá um caráter ainda mais ousado à sua empreitada. Enfim, um novo mestre

da verdade se apresenta desejando se informar de tudo e buscando esse saber através de um ato extremamente ousado, digno dessa nova figura de autoridade que surge.



## Referências Bibliográficas:

- AUBENQUE, Pierre. (Dir.) *Études sur Parménide*. 2 vol. Paris: Vrin, 1987.
- BRANDÃO, J.L. "As musas ensinam a mentir (Hesíodo, Teogonia, 27-28)". *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2, 2000, 7-20.
- \_\_\_\_\_. "A Musa e Homero". *Organon*, n° 27, julho-dezembro, 1999, p.15-28.
- CALAME, Claude. *Le récit en Grèce ancienne*. Paris : Éditions Belin, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*. La création symbolique d'une colonie. Lausanne: Payot, 1996.
- CORDERO, N-L. *Les deux chemins de Parménide*. Paris: Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le vers 1.3 de Parménide ("La déesse conduit a l'égard de tout")*. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t.172, n. 2, pp. 159-179, abril-junho 1982.
- COULOUBARITSIS, L. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia, 2008.
- DETENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. 2ª edição. Paris: François Maspero, 1973.
- DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin:Weidmannsche, 1961.
- HAVELOCK, E.A. *Parmenides and Odysseus*. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, pp. 133-143, 1958.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio F. Mantovani. São Paulo: Odisseus, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. 3ª edição. São Paulo: Arx, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. 2ª edição. São Paulo, Ed. 34, 2012.
- KERÉNYI, K. O testemunho antropológico do mito in: GADAMER e VOGLER (org.). *Nova Antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de SP, p.218-234, 1977.
- KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LECLERC, M.-C. "Tout ce qui est n'est pas bon à dire (Hésiode, Théogonie, 32, 38)". *Noesis*, n. 4, 2000, p.55-72.
- LESHER, J.H. "Os primórdios do interesse pelo conhecimento" in: Long, A.A.(org.). *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008.
- MOURELATOS, A. *The route of Parmenides*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2008.
- SANTORO, F. *Poema de Parmênides: Da natureza*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.
- SANTOS, José Trindade. *Da natureza. Parmênides*. Brasília: Tesaurus, 2000.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- TRINDADE SANTOS, J. *Parmênides: Da Natureza*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

#### 4. Sócrates: a filosofia como memória do divino no homem

Francisco de Moraes (UFRRJ)

Sócrates é um personagem histórico decisivo. Por meio de sua vida, ou melhor, de sua morte, a filosofia adquiriu contornos precisos enquanto atividade humana, para o seu bem e/ou para o seu mal. É para os homens que, desde então, essa atividade será exercida, e isso com a promessa de uma verdadeira libertação. Em sua *Apologia*, Platão faz chegar até nós (e até certo ponto cria com sua veia poética) a história da morte e do nascimento do Sócrates histórico: o filósofo que conhecemos. Nascimento e morte se entrecruzam e se iluminam reciprocamente, cunhando um personagem que coincide com sua própria vida extraordinária. O paradoxo dessa vida, que emerge da narrativa platônica, consiste precisamente em ter sido Sócrates o primeiro a reivindicar para si, de maneira ativa, uma sabedoria humana, empenhada não apenas em ocupar-se das coisas humanas, mas também em produzir o humano no homem de maneira prática (o sentido de sua maiêutica!) e, ao mesmo tempo, ter considerado essa mesma atividade como um serviço divino. A aposta socrática, o paradoxo de sua vida, parece residir, assim, na descoberta desconcertante de que o homem (cada um) só é de fato ele mesmo quando encontra em si o divino e, agindo, aprende a preservá-lo. Se essa prática pode ou não ser entendida como uma espécie de fanatismo moral, como de maneira insistente sentenciou Nietzsche<sup>18</sup>, é o que nos propomos a ver mais de perto no presente trabalho.

A rejeição por Sócrates das especulações sobre a PHÝSIS.

Há um consenso, há muito difundido, de que com Sócrates o humano teria vindo para o centro do interesse filosófico. De fato, já não há em Sócrates, como havia em Parmênides, em Heráclito, em Empédocles e Anaxágoras uma investigação que buscasse abrir e estabelecer os fe-

18. Cf. *A vontade de poder*, fragmentos 432 e 433.

nômenos em seus princípios derradeiros, apresentando, assim, o mundo na forma de uma conjuntura superior, que abarcasse inclusive os deuses. Sócrates, ao contrário, parte de uma posição absoluta que interdita, previamente, toda e qualquer possibilidade de o saber humano sondar e colocar a descoberto a PHÝSIS em seu conjunto<sup>19</sup>. Especular sobre a PHÝSIS seria empreender, ao mesmo tempo, algo inútil e presunçoso, talvez até mais inútil que presunçoso. É o que se pode concluir do testemunho de Xenofonte, que faz Sócrates corroborar o preconceito corrente de que os estudiosos da PHÝSIS acabam por se tornarem cidadãos imprestáveis, além de não chegarem a nenhuma conclusão segura. Aos deuses e unicamente a eles seria concedido tal saber, para sempre inacessível à essência humana. Nessa simples rejeição, porém, que tem o ar de uma restrição humilde ao campo da experiência possível, há mais do que parece. Nela já se insinua o projeto de um saber mais decisivo e fundamental acerca do próprio homem e de sua essência, este sim um saber seguro e útil. Com efeito, é porque se sabe haver algo pertencente ao homem de modo exclusivo, importando este por si mesmo, que se pode, então, deixar a PHÝSIS aos cuidados dos deuses. Para Sócrates, cuidar da PHÝSIS no sentido de corresponder a ela mediante a suprema ousadia do pensamento significa, no limite, esquecer o humano. É preciso que comecemos sondando o que leva Sócrates a proceder desse modo, instaurando uma forma de humanismo que terá grande fortuna histórica. Uma hipótese logo se oferece e gostaríamos de retê-la, a fim de caminhar um pouco com ela. Tal hipótese é a de que Sócrates, pela primeira vez, vincula o saber ele mesmo ao humano e à sua essência e não mais ao divino.

Muito haveria a dizer sobre a identificação do saber com a essência divina<sup>20</sup>. Desde Homero e Hesíodo, passando pelos poetas trágicos e mesmo pelos *physiologoi*, já

19. "Sócrates se ocupa das questões éticas e não da PHÝSIS em seu conjunto (*per'tês hóles phýseos oudén*)". ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 6, 987 b.

20. Cf. "Saber humano e saber divino" In SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

se estabeleceria um acordo de que o saber propriamente dito não poderia estar ao alcance do homem enquanto homem. Para Parmênides, por exemplo, o saber originário é transmitido pela deusa ao *eidota phota* (sábio aprendiz), de modo que este possa, então, aprender tudo, tanto as opiniões dos mortais, em que não há confiança verdadeira, quanto a verdade bem redonda de coração inabalável. Para Heráclito também, por seu turno, a essência do saber estava no *homologein*, ou seja, numa correspondência ou consonância com o todo em sua própria articulação. Por si mesmo, o saber humano de nada valeria, sendo de todo desprezível enquanto saber. Tal suposição foi finalmente levada ao extremo por Xenófanes, o qual sentenciava que todo o saber humano, inclusive o seu, não passa de aparência<sup>21</sup>, abrindo-se, assim, um abismo intransponível entre o saber divino e as crenças e opiniões humanas, abismo que será explorado de maneira múltipla pela sofística. É neste ponto que gostaríamos de situar a rejeição socrática de um saber sobre a PHÝSIS. Com a exceção de Aristófanes, todos os testemunhos de que dispomos sobre Sócrates são unânimes em afirmar que ele não se ocupava com semelhantes especulações. Não somente isso: segundo Platão e Xenofonte, Sócrates chega mesmo a repudiá-las como ociosas. A esse respeito, Xenofonte é ainda mais explícito que Platão. Com efeito, na *Apologia*, somos apresentados a um Sócrates prudente, preocupado apenas em não ser confundido. Não há nenhuma crítica direta ao saber da PHÝSIS. Há sim, no entanto, uma crítica velada e irônica, bem ao estilo socrático. É que, na *Apologia*, Platão faz Sócrates dizer que não só não empreendeu esse gênero de especulação, como nem

21. "E homem algum jamais avistou a exata verdade, nem haverá jamais – quem tenha visto (= saiba) verdadeiramente a respeito dos deuses e de todas as coisas que digo: porque, mesmo que alguém chegasse a exprimir da maneira mais perfeita uma coisa consumada – nem mesmo esse dela teria, porém, verdadeiro conhecimento (literalmente = tê-la-ia visto), – já que de tudo só existe um saber aparente". *Catálogo das naves*, fr. 34. In SNELL, Bruno, 2005, p. 138.

mesmo chegou a buscar algo assim (*oudèn métestin*)<sup>22</sup>, assumindo, por outro lado, que sua sabedoria, no caso de possuir realmente uma, seria possivelmente uma própria do homem (*anthropine sophía*), enquanto a dos *phisiológoi* esta sim seria uma sabedoria mais do que humana (*meídzō tinā ē kat'anthropon sophían*)<sup>23</sup>. Na mesma direção, mas de forma mais contundente e direta, Xenofonte afirma sobre Sócrates que este não se ocupava minimamente do universo dos sábios e isso porque julgava tolice ocupar o pensamento com tais coisas. É que, para ele, havia coisas mais urgentes e decisivas a tratar: as coisas humanas. Quem se ocupa da PHÝSIS deve supor que tais assuntos já estejam resolvidos, o que para ele não era o caso. Em consequência dessa negligência fundamental, tais homens passam a se comportar de maneira extravagante e insana, sem nunca alcançarem um acordo mínimo sobre as coisas que investigam, pois

*Alguns sustentam que "o que é" é uno, outros que é numericamente infinito, outros que todas as coisas estão em perpétuo movimento, outros que nada em nenhuma ocasião jamais pode ser movido, outros que toda a vida se resume em geração e corrupção, outros que nada jamais pode nascer ou perecer."*<sup>24</sup>

Dois aspectos devem ser ressaltados com respeito a essa exclusão da PHÝSIS por Sócrates do campo da filosofia: 1. A compreensão de que um saber sobre a PHÝSIS ultrapassaria os limites de um saber humano e 2. A noção de que há assuntos ou coisas humanas que não poderiam ser negligenciados em prol de qualquer outra espécie de saber, mesmo que esse saber fosse um saber divino acessível a um homem. Quem medita sobre a PHÝSIS, por mais excelente que seja esse objeto, acabaria deixando de lado algo mais imediato e urgente, ignorando alguma coisa que todos deveriam começar sabendo, ou seja, sua própria condição

22. *Apologia de Sócrates*, 19 c. Trad. Carlos Alberto Nunes.

23. *Ibid.*, 20 d-e.

24. XENOFONTE. *Memoráveis*, livro I,1, 14. Tradução de Edson Bini.



de homem e os assuntos a ela relacionados de perto. Não há, portanto, a necessidade de examinar, ponto a ponto, as diferentes doutrinas dos *physiologoi* e refutá-las. Tais investigações são, na verdade, rejeitadas em bloco; menos em virtude de seus resultados teóricos, os quais Sócrates não julga possível e/ou necessário discutir, e mais pelo resultado prático visível para todos de uma vida de saber distanciada daquele que deveria ser o seu alvo preferencial: o próprio homem. Não deixa de ser curioso que seus acusadores mais antigos (anônimos), antes daqueles que moveram o processo que o levará à condenação e à morte, tenham-no acusado de proceder exatamente como os estudiosos da PHÝSIS, “investigando o que há debaixo da terra e no céu”, tal como o representara Aristófanes na comédia *As nuvens*. Sabemos, hoje, que essa representação não é de todo equivocada, correspondendo antes à fase inicial da atividade filosófica de Sócrates, quando este ainda era discípulo de Arquelaus de Atenas<sup>25</sup>.

Não é difícil perceber que fala através dessa posição socrática um preconceito comum e quase atemporal sobre a filosofia, o qual devia ser voz corrente numa *pólis* tradicional como era a Atenas do século V a. C.: a filosofia não leva em conta aquilo que realmente importa para a vida. Sócrates torna-se filósofo, o filósofo que conhecemos, precisamente encampando uma crítica popular à filosofia e à atividade filosófica em geral. Não é de hoje que ela ecoa e, enquanto existir filosofia, provavelmente continuará ecoando. O extraordinário aqui, entretanto, é que tal crítica popular se converta em Sócrates no contrário do que seria de se esperar dela: em vez de uma repulsa simples à filosofia, temos a criação de uma maneira de viver filosoficamente até então desconhecida e, junto com ela, a fundação da filosofia em novas bases, melhor dizendo, em bases humanas. Com Sócrates, a filosofia deixa de ser uma saber que se difunde quase secretamente entre iniciados: um saber divino, para ser uma prática que

25. Há nesse sentido a afirmação de Teofrasto em *As opiniões dos físicos*: “de Arquelaus de Atenas diz-se também que Sócrates foi discípulo” e ainda várias outras confirmações no mesmo sentido. Cf. REALE, G. *História da filosofia antiga I*, p. 255.

se conquista publicamente: um saber humano. E como prática, a filosofia assume o traço de exercício mais do que de uma posse, tornando-se, de fato e de direito, filosofia.

A determinação da essência do saber como saber humano.

Conhecemos por Platão o mito de origem dessa determinação da filosofia como saber humano. Ele se encontra na passagem da *Apologia* compreendida entre os capítulos V e X (20 c- 24 b). O que encontramos aí é a narrativa de um percurso no qual Sócrates trata de interpretar o sentido de algumas palavras do Oráculo de Delfos a seu respeito. Tais palavras foram proferidas em resposta a uma pergunta formulada por Querofonte, cidadão de Atenas e amigo de infância de Sócrates. Querofonte, de fato, teria perguntado à Pítia se havia alguém que excedesse Sócrates em saber. Ora, a resposta por demais conhecida foi a de que ninguém era mais sábio. Tal sentença, uma vez chegada ao conhecimento de Sócrates, teve por efeito deixá-lo em grande perplexidade, uma perplexidade que ele não conseguia resolver. É que se, por um lado, não era possível descartar como inverídicas as palavras do oráculo (o deus não mente!), por outro lado, não havia como simplesmente dar crédito a elas<sup>26</sup>. Quando é confrontado com a resposta do Oráculo, Sócrates já possuía um saber de si e esse saber de si estava sendo abertamente refutado. O que fará Sócrates, então? De início, não fará nada. Fosse ele, na ocasião, um espírito livre e independente, como é hoje a sua imagem favorita, a imagem de um campeão da razão secularizada, ele simplesmente não faria caso das palavras do Oráculo. Talvez até mesmo buscasse ridicularizá-las. Bem ao contrário disso, Sócrates reage finalmente ao insuportável da situação tomando a estranha iniciativa de refutar o Oráculo, para então, ao fim e ao cabo de todo um percurso, chegar ele mesmo à conclusão de que o Oráculo era irrefutável. Como devemos entender essa iniciativa de Sócrates? Podemos entendê-la como um jogo de cena ou como uma forma de autopromoção. Desse modo, a iniciativa

26. “Sei perfeitamente que não sou um sábio, nem grande e nem pequeno.” *Apologia de Sócrates*, 21 b.

de refutar a sentença oracular seria apenas um estratagema para dar aval divino e transcendente a uma convicção pessoal já estabelecida. Pode-se também concebê-la como a tentativa de fazer passar uma suposta verdade revelada pelo “crivo da razão”, de modo a só assim poder lhe dar crédito, mostrando que mais decisiva do que toda revelação é a verdade conquistada metodicamente. Essas duas possibilidades, contudo, devem desconsiderar na narrativa a situação de perplexidade em que Sócrates diz ter se encontrado por bastante tempo, assim como a crença de Sócrates em sua “missão divina”, e não há, a priori, nenhum motivo para procedermos assim proveniente da narrativa e de outros testemunhos. Temos de tentar compreender a iniciativa paradoxal de Sócrates a partir da narrativa e daquilo que ela nos deixa ver. O que nos aparece, então?

Sem dúvida, se acompanharmos a narrativa de Platão, temos de reconhecer que Sócrates não podia contentar-se com o veredito do Oráculo e concluir, por meio de uma reflexão demorada, que havia uma identidade possível entre ser o mais sábio dos homens e acreditar ele mesmo nada saber. Do ponto de vista teórico-formal, tais convicções só poderiam mesmo excluir-se mutuamente. Sócrates não se detém nesta simples contradição ou tenta resolvê-la tomando uma assertiva por verdadeira em detrimento da outra; o que ele faz, em vez disso, é examinar cada um dos que figuravam como sábios: os políticos, os poetas e os artesãos. A cada vez que entrevistava cada um deles, o que vinha à tona nesses encontros era a presunção de saber dos interrogados. É que todos se apegavam a uma noção de saber que extrapolava, de uma maneira ou de outra, o seu simples exercício, não estando presentes, enquanto eles mesmos, àquilo que empreendiam. Aquilo mesmo que era realizado por eles não era capaz de aparecer enquanto tal aos seus próprios olhos. O político nada entendia sobre a política em si mesma; o poeta não se inquietava em ver a poesia e o artesão tampouco se contentava em saber o que de fato sabia. Daí Sócrates retirar-se desses encontros falando a sós consigo:

*Mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa.<sup>27</sup>*

Fica claro que há aqui uma recusa decidida do modo de ser humano que consiste em imaginar, crer, presumir saber alguma coisa (*oíesthai eidenai*). Presumir saber significa aqui contar com alguma coisa sem tê-la presente enquanto ela mesma. Mas quando é que temos presente alguma coisa enquanto ela mesma? Não é exatamente quando estamos a exercê-la numa espécie de obediência? Com efeito, é assim que procede usualmente o artesão, o qual Sócrates considera exercer um saber real, diferente dos políticos e dos poetas. Tanto os políticos quanto os poetas não teriam com que se medir efetivamente, de modo a terem que colocar em jogo insistentemente o saber. Os artesãos, ao contrário, no exercício concreto de seu ofício, estão sempre expostos e têm de conquistar novamente a sua arte a partir dos materiais dados e das exigências da obra a ser realizada. Caso tente aplicar simplesmente um molde já disponível ao material aí presente, desconhecendo também as especificidades daquilo que lhe é encomendado: a obra, este homem não terá como ocultar de todos o seu fracasso e a sua imperícia. O saber real do artesão está em que ele precisa assumir que não sabe para poder exercer o seu ofício e ser ele mesmo, ou seja, precisa colocar em jogo seu saber. Assim como o saber do artesão, todo saber humano enquanto humano é um saber que não sabe, um saber que não pode dispor daquilo que se apresenta, sendo antes disponibilidade e obediência ao que se apresenta. Sócrates viveu para demonstrar o caráter humano, demasiado humano do saber. Não há saber sem vida e esta reside antes no não saber do que no saber. Sócrates não sabia nada, sabia apenas que é melhor não presumir saber. Eis a conclusão a que chega ao final de seu estudo no sentido do Oráculo:

*Em consequência dessa investigação, atenienses, adquiri muitos inimigos da pior e mais perigosa espécie, fonte de toda sorte de calúnias a meu respeito e do qualificativo de sábio que me conferem. Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria.*

*Continuo até hoje a andar por toda a parte, obediente à intimação divina, a examinar e questionar o estrangeiro ou concidadão que se me afigura sábio. E quando não me parece que o seja, sempre que ponho em relevo sua ignorância é para bem servir a divindade. Com uma ocupação tão absorvente, nunca me sobrou tempo para realizar nada de importância, nem com relação aos negócios da cidade, nem com meus assuntos particulares, vivendo, isso sim, em extrema pobreza, por encontrar-me ao serviço do deus.<sup>28</sup>*

Sócrates só admite ser o mais sábio dos homens com a condição de ser uma espécie de bufão, sempre a demonstrar que a sabedoria humana nada vale e que há risco de o deus somente ser sábio. Isso lhe parece humanamente melhor. Mas isso não significaria dizer, ao contrário do que afirmamos, que, para Sócrates, o saber continua sendo essencialmente divino? O deus sabe, já o homem, quando muito, busca saber. Assim parece, de fato. Neste caso, teríamos que o resultado alcançado por ele no decurso de sua refutação do oráculo seria apenas a confirmação unilateral de seu dito, ou seja, que Sócrates é o mais sábio dos homens apenas por reconhecer, de si mesmo, nada saber. No entanto, essa aparência antes esconde do que mostra algo fundamental. É que no próprio exercício do saber humano há uma forma de experiência do divino. Daí Sócrates poder interpretar a sua própria atividade como um “serviço divino”. E nesse serviço divino reside a essência do saber como saber humano: filosofia. A filosofia está aí, desde Sócrates, com a missão de revelar

que há maior plenitude em ignorar buscando saber do que em ostentá-lo como uma posse assegurada. Há mais na ignorância reconhecida do que na posse orgulhosa do saber. Ver de que modo é assim nos faria descobrir a própria filosofia como a memória do divino no homem.

De que maneira descobrir que ignoramos seria melhor do que saber que sabemos e o que essa experiência teria de divino? De fato, se ponderarmos bem, perceberemos que se há algo que podemos exercitar sem que desse exercício resulte por fim um estado definitivamente alcançado, o qual tornaria inútil continuar se exercitando, esse algo é o poder ignorar. Todo aquele que se apegava a um exercício pelo que ele tem de exercício, isto é, de abertura, pratica esse poder. Poder ignorar é tudo menos um fingir que se ignora o que no fundo já se sabe, tal como fazem todos os professores quando querem mobilizar a atenção de seus alunos. Poder ignorar é permitir que alguma coisa seja, tal como acontece quando uma pergunta surge à nossa revelia. A pergunta, o acontecimento da pergunta, se bem o considerarmos, não é um simples produto de nossa curiosidade. A rigor, numa pergunta verdadeira, não somos nunca nós que perguntamos, mas antes é a pergunta que nos atinge, ou melhor, aquilo mesmo que é perguntado. Há algo de absoluto aí, de incontável, que gostaríamos de chamar de divino: o divino no homem. E essa descoberta do não saber em nós está longe de ser experimentada como uma simples insuficiência. Em toda atividade autêntica, a qual manifesta um saber genuinamente conquistado, sempre se está necessitado desse não saber. É que não se trata apenas de saber fazer ou aplicar alguma coisa já sabida, mas antes de liberar alguma coisa para a sua própria presença. Quem se apegava maximamente a uma atividade e que é o que é a partir dela demonstra imensa gratidão a esse não saber inaugural, praticando uma espécie de serviço divino. É que ninguém poderia ser professor, escritor, ator, ou o que quer que seja, sem ter de conquistar, a cada vez, a “coisa” de sua atividade no próprio exercício de ser. Mas isso já é dom da ignorância: o divino no homem. Que não se trata de uma ignorância compreendida como mera falta em relação ao saber, é o

28. Ibid., 22 e -23 c.



que se pode perceber na seguinte passagem de *O Banquete* de Platão, onde justamente Sócrates coloca em evidência a essência do saber com o nome de ÉROS:

*O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que ÉROS nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância. E a razão é a seguinte: nenhum dos deuses se dedica à filosofia nem deseja ficar sábio – pois isso ele já é – tal como entre os homens não precisa filosofar que já é sábio. Por outro lado, os ignorantes também não se dedicam à filosofia nem procuram ficar sábios. A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predados. Quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe.<sup>29</sup>*

Suprema ironia essa de Sócrates: a de equiparar o saber que não precisa buscar saber à ignorância simples dos ignorantes. A filosofia é, sem dúvida, uma forma de ignorância, mas essa ignorância nos coloca na necessidade absoluta de alguma coisa e não na suposta suficiência dos que julgam estar de posse do saber. A memória do divino no homem corresponde, assim, à descoberta desconcertante da absoluta necessidade da ação. Assim como Nietzsche, Sócrates também diria: a ação é tudo. A filosofia é a essência do saber por que nunca podemos saber efetivamente sem, ao mesmo tempo, passarmos pela ignorância que nos apresenta de fato a alguma coisa. A essência do saber reside na gratidão pelo não saber, que sempre já nos foi dado. A esse não saber correspondemos quando nos colocamos a nós mesmos em jogo juntamente com o nosso saber. E essa ocupação é tão absorvente que Sócrates confessa não ter conseguido dedicar-se a mais nada. Na verdade, por meio da filosofia, o divino é reinterpretado, assumindo o caráter de uma vida perfeitamente centrada em seu destino. Quem assim vive pode não fazer caso da morte como algo que devesse influir sobre as próprias escolhas e a própria maneira de viver. É que ao não saber que é a morte já sempre respondeu pela gratidão maior da própria busca de saber.

29. *Banquete*, 203 b- 204 a.

## Conclusão

Voltando ao ponto em que estávamos detidos, havíamos nos inquietado com a interpretação do sentido em que aparece na chamada refutação do oráculo, empreendida por Sócrates, uma simples confirmação do dito oracular. Sócrates teria descoberto que o oráculo era irrefutável, na medida em que reconheceu ser a sua própria convicção de nada saber o único saber adequado à condição humana. Não há necessidade de supormos aí um jogo de cena ou uma espécie de autopromoção, como se tudo não passasse de pretexto para afirmar o valor absoluto do exame racional livre. Tampouco podemos admitir que a descoberta socrática tenha resolvido o impasse inicial simplesmente estabelecendo que o fundamento de sua convicção de nada saber seria, ao fim e ao cabo, a evidência da nulidade de todo saber humano frente ao saber divino, este sim o único verdadeiro saber. É preciso lembrar que o impasse residia no fato de Sócrates ter chegado à sua convicção de nada saber a partir de si mesmo e não a partir de uma forma qualquer de iniciação. Tratava-se, por conseguinte, do confronto entre duas instâncias reconhecidas como fontes do saber verdadeiro: o saber de si e a revelação, a liberdade de ver e concluir por si mesmo, a partir da experiência, e a autoridade amplamente reconhecida da verdade revelada. Ao assumir ser o mais sábio dos homens, nesse sentido, Sócrates teria de renunciar ao saber de sua própria ignorância, tornando-se uma espécie de fanático moral sempre pronto a denunciar a inconsistência de todo saber humano. Ora, na verdade o caso parece ser bem outro. A própria refutação do oráculo faz aparecer que há, no empenho mesmo de saber, algo de divino no homem: o poder ignorar. Sócrates não podia saber, antes de agir, onde estava a verdade. É pela ação e apenas por ela que podemos vislumbrar algo maior que nossas simples convicções, sem termos de, necessariamente, renunciar a elas. Quem não pode abandonar-se ao próprio não saber por intermédio da ação nunca experimentará nada de divino. Em sua extrema pobreza de saber Sócrates talvez soubesse algo da essência do divino. O resultado da refutação seria precisamente este: a evidência de que na origem de



todo saber humano reside a essência do divino, a qual, a partir das pistas recolhidas anteriormente, gostaríamos de chamar de EROS. Fazer aparecer, por meio do diálogo, essa origem velada pela presunção de saber, nisso consistia o serviço divino de Sócrates: a filosofia.

## 5. PLATÃO, ESCRITA E MEMÓRIA

Izabela Bocayuva (UERJ)

Dentro da tradição grega, a Memória era uma deusa veneranda muito antiga; *Mnemosyne* era uma deusa titã, irmã de *Chronos*, e que, tendo dormido nove noites com Zeus, se tornou mãe das nove Musas, aquelas que inspiravam os aedos a cantarem o princípio dos tempos e a origem imemorial dos deuses. Homero pedia auxílio à Musa para lembrar listas imensas de guerreiros, alegando a incapacidade humana para tamanho feito. Era também a Musa que o auxiliava a nos contar a sequência minuciosa dos acontecimentos da guerra de Tróia. Hesíodo fora um pastor comum escolhido pelas Musas para nos deixar a par da origem dos deuses e dos homens. Nesse início da civilização ocidental, a memória era um dom concedido pelos deuses. Em Platão, já não vemos isso acontecendo. Muito pelo contrário, a memória passa a ser vista agora como fruto de esforço necessário rumo à sabedoria, mas ainda, segundo Platão, vivamente ligado à oralidade, ao diálogo representado – paradoxalmente: em seus *escritos* – pela personagem Sócrates, aquela mesma que, emblematicamente, nunca escreveu nada<sup>30</sup>.

A memória está associada de modo *sui generis* ao pensamento de Platão. Ele foi o único filósofo grego cuja obra foi inteiramente compilada. Mas será que teria sido

30. O tema da memória é tão importante em sua obra, que, em boa parte dela, Platão defende que conhecimento é recordação. A *anamnesis* era apresentada como reminiscência do Real (ideias). Não se tratava, é claro, de uma recordação factual, mas sim de uma sintonia com o princípio da realidade, o que proporcionava toda uma transformação na existência. Platão apostava que uma aproximação intelectual em relação ao princípio da realidade propiciava uma vida boa acompanhada de todos aqueles valores que, segundo ele, sempre se apresentavam junto à sabedoria, a saber, temperança, coragem e justiça. Sobre tudo a partir de Nietzsche, a ontologia e a ética platônicas sofrem críticas contundentes, mas ninguém pode ignorar ou desprezar sua importância.

por isso, pela extensão e perenidade de seus textos, que o chamamos, há dois mil e seiscentos anos, de grande pensador mesmo que para criticá-lo? Ou não teria sido bem o contrário: pelo reconhecimento de sua grandeza que ele teria sido tão cuidadosamente escolhido a ser conservado por escrito e tão contundentemente mantido na memória e no enraizamento do modo de ser ocidental?

Se, por um lado, o alfabeto foi historicamente necessário para a conservação escrita da obra platônica, e de tantas outras, por outro lado, temos de admitir que a sua conservação espiritual extrapola em muito um tal registro. Pois, qual seria o valor real de livros meramente postos em exibição em estantes? Quase tanto quanto o de bibelôs multicoloridos. Por isso, de saída, devemos distinguir, quanto a obras de pensamento, entre uma perenidade-viva e uma perenidade-fóssil, distinguir entre o pensamento alado, e o simples registro encadernado e mantido como enfeite em estantes. A obra platônica participa, de certa forma, dos dois polos. Tudo depende da apropriação que se faz dela, mas igualmente de toda outra obra, até mesmo da obra oral como é o caso da poesia grega. Pode se dar que ou se retoma a obra como pensamento mais uma vez vivo e vibrante, ou então se a mimetiza sem maior interesse.

Platão, diferentemente de Sócrates, escreveu, ainda que tenha deixado registrada sua crítica à escrita. Temos que levar em conta que o que mais escreveu foram diálogos, um estilo de escritura que praticamente se igualava ao desempenho oral do pensamento. Talvez sua decisão em escrever possa ser vista até mesmo como um modo concentrado de assumir a responsabilidade por um pensamento adulto e livre, empenhado contra o perigo da fossilização do pensar e dos comportamentos, bem como contra uma oratória meramente “líquida”, fugaz. Com efeito, seu momento histórico era marcado, de um lado, pelo que Platão considerava uma prática apática relativa ao mito através da poesia trágica<sup>31</sup> e, de outro lado, pela prática sofisticada somente “comprometida” com o imediato. A escrita de Platão vem marcar uma diferença de men-

talidade. Os papiros deixados por ele puderam, então, a partir do registro, também perdurar e influenciar gerações. Podemos dizer que a escritura platônica foi um profundo ato político. Seu gesto político mais sério: o registro do apelo e da indicação do valor da conversa simples e direta, e do relacionamento responsavelmente amistoso.

Certamente que Platão quis, com os diálogos escritos, tornar públicas e acessíveis algumas investigações das quais, na sua Academia, um seletivo grupo partilhava. Com isso, porém, jamais quis tornar as coisas mais fáceis. Era ele próprio quem dizia frequentemente: “As coisas belas são difíceis”, e como todo grego ele tinha uma sensibilidade especial para com o belo. Mas, como uma faca de dois gumes, a acessibilidade dos textos que traziam as investigações platônicas, fizeram crer, talvez, que apenas com repeti-los superficialmente já se estaria contaminado pela sua sabedoria, tal como parecia ser a atitude da grande maioria relativamente aos grandes poetas gregos, ou mesmo a atitude do tirano Dionísio para quem Platão deu aulas de filosofia e que resolveu compilar um manual com os ensinamentos do mestre, ou ainda a atitude daqueles outros muitos que, em todos os tempos, se satisfazem, sem o menor senso crítico, com o que lhes chega aos ouvidos ou lhes passa pelas mãos. Certamente que Platão não pretendia, com seus textos – bem como também não com seus mitos –, encantar por meio de uma aparente facilidade. Antes, pelo contrário, ele era muito mais um provocador. Mas ele sempre soube do perigo de enrijecimento de interpretação que suas palavras corriam e sua crítica à escrita tem exatamente a ver com isso<sup>32</sup>. Essa situação ambígua coube historicamente a Platão que tinha plena consciência disso.

Que uma obra se perenize, não há nisso mal algum. A nona sinfonia de Beethoven, por exemplo, não seria ela perene? E o *Grande Sertão Veredas* de Guimarães Rosa? Certamente que sim. O mal, porém, sempre vem com a

32. Mas poderíamos acrescentar que, segundo Platão, a poesia já corria também um tal perigo. Na verdade, tudo o que já está feito corre igualmente o risco de ser mediocrementemente interpretado.

31. Ver a crítica à poesia trágica no livro X da *República*.

fossilização, a vampirização, contra a qual, como já dissemos, a própria textualidade da escritura platônica lutou, pois foi textualmente que recebemos sua crítica à escrita no *Fedro*. Entendemos por fôssil aqui aquilo que ainda existe, mas que, sem poder mais viver, não responde por si.

No diálogo *Fedro*, logo no início, a cena do encontro de Sócrates e Fedro é peculiar. Fedro está tranquila e ociosamente procurando um lugar ideal para o que pretende fazer. Um lugar fora dos muros da cidade e, portanto, fora do burburinho da multidão, um lugar calmo e silencioso, apropriado certamente para uma leitura em que só ele escutasse sua própria voz e aprendesse a bem recitar o texto que tinha em mãos. Buscava solidão, tranquilidade, a fim de ler e decorar um discurso de Lísias que muito o encantou. Coincidentemente, Sócrates passava também ociosamente por ali a refletir. Que os dois estivessem ociosos significava, – em grego naturalmente –, que eles estavam, na ocasião, fazendo cada um aquilo que lhes aprazia fazer, sem obrigação ou compromisso, ambos não estavam ali por nenhum outro motivo que não o de estar ali fazendo aquilo, sendo ou não sendo observados. Ócio, nesse sentido, significa amar, gostar do que se está fazendo. Única disposição propícia para a filosofia, pois nela coincidem o gesto e o gosto. Situação apropriada para despertar vivamente o pensamento.

Como perspicaz observador, Sócrates maravilha-se, então, com um jovem singular, também maravilhado com o texto que traz em mãos e que acabara de ouvir da boca do sofista Lísias e que ele havia identificado como sendo pensamento valioso. Fedro é um ouvinte especial por dar valor ao que entende que seja o exercício do pensar – muito embora Sócrates vá lhe mostrar o quanto ele precisa ainda acurar sua escuta. E ele deu tanto valor ao que ouviu, que pretendia decorar tudo isso, para poder tornar-se, segundo ele mesmo, um exímio orador, recitando-o muito bem para outros ouvintes tão especiais e interessados quanto ele.

O encontro propriamente dito entre os dois fez com que Sócrates viesse a descobrir a presença do texto de Lísias que Fedro ocultava na intenção de já exercitar

a memorização<sup>33</sup>. A descoberta de Sócrates proporciona, portanto, que o que já estava registrado viesse a voltar à vida, viesse a reviver por meio da leitura acalorada de Fedro. Ainda assim, Platão fará, no entanto, Sócrates desarticular aquele jovem tão crédulo de que havia encontrado no discurso sofisticado o maior dos discursos. Para evidenciar esse equívoco, Sócrates se põe a criar outros dois discursos sobre o mesmo assunto. Um de mesmo conteúdo que o primeiro e outro inteiramente ao reverso, mas nenhum dos dois à moda sofisticada. Uma das coisas que podemos depreender disso é que Sócrates está querendo dizer que discursos há tantos quantos se queira fazer. O sumamente importante é saber ouvir, o mais importante é muito mais uma atitude de escuta, de atenção, de responsabilidade, de postura, portanto, do jovem diante das “linguagens” escrita, falada e ouvida. Sobretudo, o que realmente vale é o discurso tomado amorosamente, ou seja, aquele que nos atravessa com verdade, e não o enamorar-se ora desta, ora daquela fala. Platão foi o primeiro a formular para si tais questões explicitamente numa confrontação em relação aos sofistas que, de um modo geral, não faziam a menor questão de se comprometer com o que falavam. Está em jogo aqui uma outra relação com falar e escutar, com querer aprender, sendo tudo isso fundamental para a educação não indiferente, uma educação de homens vivos e não de mortos-vivos meramente manipuláveis, uma educação diretamente participante e dialogada, sanguínea. Devemos considerar que Platão, assim como os grandes escritores de sua época, não escrevia para leitores, mas para acurados ouvintes<sup>34</sup>. Poesias, por exemplo, jamais eram lidas silenciosamente, mas em recitais.

33. Seria, porém, uma memorização mecânica, ainda que marcada pelo interesse e maravilhamento, já que Fedro não apresentava qualquer crítica ao que ouvira e lera.

34. Cf. Havelock, Eric. *Prefácio à Platão e A revolução de escrita na Grécia antiga*. Mesmo o caso de Fedro em diálogo homônimo nos diz o quanto ele tem um texto entre as mãos para decora-lo e também poder recitá-lo. Não havia o leitor introspectivo.



A crítica que Platão faz no *Fedro* à escrita é contundente, mas é preciso tornar claro o quanto fazer uma crítica não significa querer banir do mapa aquilo que é o alvo da crítica. Platão se teria naturalmente impedido de ser ele mesmo, um escritor de mão cheia, se ele quisesse meramente acabar com a escrita, a suposta invenção, segundo o mito narrado por ele, do esquecimento – como veremos um pouco mais adiante. O que ele critica não são as letras, o registro das palavras e dos discursos, se não ele não poderia ter escrito o tão importante *Crátilo*, onde fala até mesmo de supostos valores dos elementos mais estruturais da língua grega, as letras: consoantes e vogais. Sua crítica é feita a toda fala que, absoluta, não possa produzir diálogo. Por isso, quando não está fazendo mitos, Platão prefere discursos curtos, participativos, que conduzem o ouvinte e fazem com que eles se introduzam a si próprios no conhecimento do assunto em causa, em vez de serem levados por ou levarem “livros-conhecimentos”, tipo manuais, embaixo dos braços para lá e para cá, como se isso fosse alguma coisa.

Como dizíamos acima, no final do diálogo *Fedro*, Platão faz uma dura crítica à escrita ao contar o mito em que um brilhante deus inventor, Theute, cria o alfabeto como remédio – *pharmakón* – contra o esquecimento, ao que o Rei Thamus, a quem é apresentado esse invento, responde que aquele teria acabado de inventar o remédio não contra, mas sim a favor do esquecimento. Remédio/veneno, memória/esquecimento. À primeira vista, esta estranha passagem mais parece uma contradição.

A crítica aqui reside na pretensão do invento. Em momento algum se critica que o alfabeto, a escrita, sejam um instrumental que ajuda a guardar informações proporcionando simultaneamente sua lembrança e esquecimento. Esta duplicidade já se encontra na palavra grega *pharmakon*. Mesmo entre os gregos, o *pharmakon* era um termo de duplo sentido, faca de dois gumes que tanto pode matar como curar.

O que seria, pois, o efeito curativo do *pharmakon* inventado? Proteger a possibilidade da virtualidade da linguagem, coisa que deve ser mérito tanto do discurso falado,

quanto do escrito, os quais, na medida em que são apropriados, podem se manter vivos. E o efeito pernicioso? Na apropriação do que está registrado, deixar e tomar do discurso apenas a casca, a forma das palavras, mas sem sangue próprio, e perenizá-lo assim: algo perene que já está morto, e por isso nem mais pode nascer e nem mais perecer: uma verdadeira maldição. Esse vampirismo cresce como se fosse doença infecto-contagiosa, como a peste, embora invisível.

Por isso Platão joga com os termos *pharmakon* e *mnemosyne*. Memória, para os gregos também tem sentido ambíguo. As Musas, filhas dela, podiam tanto falar a verdade, quanto mentir quando quisessem. Com efeito, relembrar fazendo uso da escrita é bom remédio<sup>35</sup>, mas simplesmente manipular a escrita e passá-la adiante, esquecendo que se tem de revitalizá-la, isso é veneno que atrofia o espírito.

A perenidade-viva cultural de um povo está na sua memória cultural. Na Grécia, ela é toda preservada oralmente por meio da musicalidade sonora e gestual dos poetas mais antigos ou mais recentes. O que Platão insistentemente critica é a forma como se faz essa preservação, se é mecanicamente ou se de forma a aproveitar criativamente o ócio. A oralidade, a escrita ou a memória, se produzidas mecanicamente, atingem o efeito de uma ação indiferente<sup>36</sup>, desenraizada de seu lugar próprio de surgimento, de sua realização no mundo. Isso configura um tipo de ação escrava, dependente da afirmação de outrem.

Por outro lado, a oralidade ou a escrita efetivamente criadas, produzidas a partir do ócio são, ao contrário, politicamente livres, totalmente inaugurais. Com toda certeza é assim que se cumpre a fala platônica e é assim também que se cumpre sua escritura. Pensamento inaugural preserva em si outras inaugurações em todas as épocas. Parece-nos que tão somente essa perenidade interessa, uma perenidade propiciadora. Perenidade que depende, sobretudo, do teor

35. É o que pretendiam fazer Fedro e Sócrates desde o início do diálogo através da leitura do discurso de Lísias.

36. E essa indiferença comparece mesmo em uma situação apaixonada tal como é o caso do jovem Fedro diante da fala ou do texto de Lísias.

de liberdade em que uma fala ou um texto é entretecido.

Sobre este entrelace de liberdade, precisamos de coração aprender com Platão o quanto um mundo de homens indiferentes não é o melhor possível por causa de qualquer preconceito que possa haver. E sim um mundo de homens indiferentes não é o melhor, porque quero – diria Platão – ter com quem conversar.

## 6. Herança entre Hesíodo e Platão<sup>37</sup>

Luisa Buarque, Puc-Rio

Começarei por uma indicação que a professora Camila do Espírito Santo, estudiosa de Hesíodo há muitos anos, generosamente forneceu a seu público em uma comunicação apresentada em colóquio do *Pragma*<sup>38</sup> em 2012. Na referida comunicação, que se baseava em uma pequena parte de sua tese de doutoramento, a professora focou sua atenção em possíveis influências – ao modo de ecos temáticos e ressonâncias linguísticas – de *Os trabalhos e os dias* sobre a conversa entre Sócrates e Céfalos no primeiro livro da *República*, quando se fala justamente acerca da questão da propriedade, dos bens e da herança. Céfalos é o ancião a quem se indaga a respeito dos supostos males da idade, bem como dos possíveis benefícios da riqueza material, para se usufruir de uma velhice livre de sofrimentos. Sócrates, numa declarada provocação, diz-lhe, em resposta à afirmação de que é o caráter (*tropos*) dos homens que determina o caráter de sua velhice: “Céfalos, penso que, quando dizes isso, as pessoas em sua maioria não concordam contigo; acreditam que levas a velhice com facilidade, não graças ao teu caráter, mas graças à grande fortuna que possuis. Os ricos, dizem elas, têm muitas consolações...” (329e1-5)<sup>39</sup>. E, tendo ouvido de Céfalos que tais pessoas têm em

37. Eu gostaria de esclarecer que minhas vagas considerações nasceram de indicações da Professora Camila do Espírito Santo, estudiosa de Hesíodo há alguns anos. O que houver de plausível aqui (caso haja), deve-se a ela; a responsabilidade por todas as fraquezas é inteiramente minha. Optei por manter no texto o formato original de uma fala – sem grandes acréscimos e aprofundamentos, mesmo correndo o risco de reproduzir sérias simplificações e grandes lacunas (eventualmente preenchidas pelas explicações orais e pelas discussões que se seguiram à apresentação) – devido ao caráter introdutório desse estudo.

38. Programa de Estudos Clássicos (IFCS/UFRJ) coordenado pela Prof. Maria das Graças de Moraes Augusto.

39. Cito sempre a tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

parte razão, mas que a riqueza sem sensatez em nada contribui para a boa velhice, indaga-lhe logo em seguida, numa repentina e aparente mudança de assunto: “Céfalo, a maior parte do que tens hoje tu herdaste [de *paralambáno*, receber de outro], ou fizeste outras aquisições?” (330b1).

As respostas de Céfalo que se seguem a tais indagações revelam preocupações muito próximas do âmbito da poesia hesiódica. Provocado pela pergunta de Sócrates, seu discurso gira em torno do tema da herança – centro da contenda entre Hesíodo e seu irmão Perses e motivo pelo qual o poeta irá ensinar a seus leitores a moral do trabalho (*érgon*). Céfalo compara ali as maneiras de herdar de seu avô, de seu pai, e a sua própria. O primeiro fora capaz de multiplicar sua herança, o segundo a dissipara, e ele mesmo se contenta em deixá-la de novo maior do que recebera, nem que seja por pouco. O que o ancião tem a dizer a respeito da herança, em poucas palavras, é que é necessário guardar o que se recebe do pai, se possível aumentando esse lote para deixar em seguida para o filho. Herdar adequadamente é, para Céfalo, apropriar-se do que já se tem (porque se recebeu pronto das gerações anteriores) e conquistar o que não se tem ainda, para legá-lo para as gerações posteriores. As riquezas, segundo ele, servem para, se acompanhadas da sensatez (aqui, o termo usado é o adjetivo *epieikés*: doce, indulgente, conveniente), promover a justiça, pensada como o saldo das dívidas, “não dever sacrifícios a um deus, nem dinheiro a um homem”<sup>40</sup> (331b2-3), de modo a poder ir para o Hades sem nada temer, e com a consciência limpa. Ora, parece-me que, de fato, o legado hesiódico não pode ser negligenciado. Eu diria que, em um plano inicial e bastante evidente, é possível dizer que a moral de Céfalo ressoa versos de Hesíodo tais como, por exemplo (eu vou citar um único,

Rep. 329.e.1-5

Ὁ Κέφαλε, οἷμαί σου τοὺς πολλοὺς, ὅταν ταῦτα λέγῃς, οὐκ ἀποδέχεσθαι ἀλλ' ἡγεῖσθαι σε ῥαδίως τὸ γῆρας φέρειν οὐ διὰ τὸν τρόπον ἀλλὰ διὰ τὸ πολλὴν οὐσίαν κεκτηῖσθαι· τοῖς γὰρ πλουσίοις πολλὰ παραμύθια φασιν εἶναι.

40. Rep. 331b2-3.

μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῶ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα

a título de ilustração): “Que haja um filho unigênito para os bens paternos cuidar, pois assim aumenta a riqueza (*ploutos*) das casas”<sup>41</sup>. (v. 376/377)

Todavia, não é apenas no âmbito moral da fala de Céfalo que se notam colorações hesiódicas. Como nos mostra ainda a professora C. do Espírito Santo, se a conversa entre Sócrates e Céfalo termina logo, ela continua a render frutos ao longo de todo o primeiro livro da *República*. Pensemos, por exemplo, no V. 354 de *Os trabalhos e os Dias*: “Dá a quem te dá e a quem não te dá nada dê”. Ele pode ser considerado como uma espécie de proto-versão da definição de justiça dada por Polemarco (que é, por sua vez, a interpretação pessoal de um verso de Simônides – Fr. 137 Page). Segundo Polemarco, é justo fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos (332b-c; essa proposta funciona quase como um refrão ao longo do primeiro livro). Tal definição servirá como mote inicial para o tratamento da questão da justiça na *República*, e Sócrates não deixa de notar que ela é formulada justamente pelo filho de Céfalo e herdeiro (*kleronómos*) de seu discurso (331e1), depois que o velho abandona o recinto para fazer os devidos sacrifícios aos deuses, morrendo para a conversa. (Falarei do termo *kleronómos* logo adiante, mas preciso deixar claro desde já que a expressão está no texto, e que o fato de Sócrates mencioná-la aqui indica que, em termos de composição literária, a questão da herança, em sentido estrito e em sentido amplo, é cuidadosamente introduzida por Platão nesse ‘prólogo’ para ser largamente explorada a partir de então).

Notemos ainda que não é só no primeiro livro da *República* que se encontram menções platônicas a temas expostos em *Os Trabalhos e os Dias*. Outros exemplos possíveis são: a própria questão da guarda e do zelo, do cuidado com a manutenção do que se herda, reapropriada e desenvolvida por Platão na descrição dos guardiões (o vocabulário do *phylax* e afins está presente em ambos – na *República* e também no poema). E, finalmente, a questão da relação entre as gerações, baseada no jogo entre herança

41. Para *Os Trabalhos e os Dias*, cito sempre a tradução de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odisseus, 2011.

e educação, que marca a analogia com a decadência das constituições dos livros VIII e IX da *República*. O paradigma para se pensar as politeias é, ali, o *genos*, a família, bem como a tendência a melhorar ou a piorar o que se herda a partir do caráter e da educação que se recebe – questão que perpassa o poema hesiódico e que marcará tão fortemente o discurso de Céfalos<sup>42</sup>. Em suma, e retornando agora ao primeiro livro da *República*, talvez seja lícito afirmar que Polemarco herda as questões lançadas por seu pai Céfalos, que são por sua vez herança do ancestral poético e moral Hesíodo, e que servirão como ponto de partida para reflexões centrais à *República* platônica. Nesse sentido, portanto, podemos dizer que Platão cumpre muito bem o seu próprio papel de herdeiro, guardando o assunto sobre que importa refletir – nesse caso a justiça e sua relação com a educação – mantendo os dilemas e as questões ali envolvidos, mas, ao mesmo tempo, complexificando-os e enriquecendo-os através de sua potencialização.

Ora, todos esses pontos foram levantados e muito bem analisados pela Profa. C. do Espírito Santo em seu texto. Mas um ponto em especial sugerido ainda por ela me chamou atenção, e eu gostaria de poder herdá-lo e retrabalhá-lo aqui (não sei se enriquecendo-o ou empobrecendo-o, ao modo do avô ou do pai de Céfalos, respectivamente, mas, de todo modo, detendo-me sobre ele): o fato de que o termo utilizado tanto por Hesíodo quanto por Platão, “*klêros*”, traduzido por “herança”<sup>43</sup>, é “um termo com campo semântico bastante extenso”, passando por

42. Em *Os Trabalhos e os Dias*, isso aparece, por exemplo, por volta dos versos 285-290, em que, no melhor dos mundos, “mulheres parem filhos que se parecem com os pais e vicejam em meio a bens”, e onde, correspondentemente, aquele que cumpre seu juramento deixa raça mais nobre. A ameaça de decadência, por sua vez, é o exato contrário: daquele que viola a justiça virá descendência obscura. Em suma: a descendência é sempre reflexo das ações e do caráter paterno.

43. No Livro I, ele aparece dentro da expressão *kleronómos*, que significa herdeiro. No Livro X, ele é muito fecundo, já que Platão joga com a sua plurivocidade, e é justamente isso que vamos ver a partir de agora.

“objeto por meio do qual se tira a sorte” e, por derivação, “sorteio”, “sorte”, “lote”, chegando a “haveres” e, aqui, no contexto agrícola em que o poema se insere, significando “lote de terra herdado”.<sup>44</sup> Ora, lendo tal definição, parece-me impossível deixar de relacionar o termo *klêros* com o termo *moira*. Há, evidentemente, uma forte ligação semântica entre ambas as noções. O destino grego – que antes de ser o lote de vida é o lote de terra, a parte ou porção de cada um, ligado também a *meros*, pedaço, e a *meiromai*, partilhar, dividir ou obter por partilha – é como o território herdado pelos irmãos Perses e Hesíodo: importa menos o tamanho, e mais o trabalho que se lhe dispensa, o *érgon* a ele dirigido<sup>45</sup>. É assim que a questão da Moira se liga ao tema central do poema hesiódico, a saber, o tema do trabalho (*érgon*) sobre a herança (*klêros*), mostrando que o destino não se herda. E é assim também que se dá a ler o legado hesiódico em Platão: ao modo de um ponto de partida, e não como um ponto de chegada.

Em primeiro lugar, portanto, é preciso pensar, a partir de tais observações iniciais, a relação entre herança e sorteio, sugerida pela palavra *klêros*; mas também, por conseguinte, tanto a relação entre destino e herança (no caso a relação semântica entre *moira* e *klêros*, já que ambos remetem ao lote de terra), como também, finalmente, entre destino e sorteio, ou seja, entre *moira* e o sentido inicial de *klêros*. Essas colocações, como não poderia deixar de ser, remetem diretamente ao desfecho da *República*: o chamado mito de *Er*, onde se narra justamente o trabalho das Moiras, e onde o termo *klêros* desempenha um papel nada desprezível (o que não propriamente surpreende, dado que as composições platônicas geralmente são amarradas o suficiente para que as questões iniciais retornem de modos diversificados ao longo da obra – é justamente

44. Espírito Santo, C. Metade vale mais que tudo: a sabedoria hesiódica na República de Platão. Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da UFMG. Ano de obtenção: 2013. p. 33.

45. Parece-me óbvio, mas não custa observar: que nem Hesíodo nem Platão sirvam para se justificar uma espécie de ética do ‘*self-made man*’!



por isso que a conversa entre Sócrates e Céfalo deve ser lida com cuidado). O mito escatológico funciona, portanto, como arremate de uma série de questões pertinentes para o diálogo como um todo, mostrando que o aprendizado filosófico, tal como abordado na referida obra, tem como fito último, segundo Sócrates, “discernir entre uma vida nobre e uma vida má e escolher, na medida do possível, sempre e em todas as situações, o que é melhor, calculando (*analogizómenon*) o que na vida significam para a virtude (*areté*) todas as afirmações que acabamos de fazer, juntando (*suntithémēnai*) umas às outras ou distinguindo-as (*diaróumēnai*), e saber que espécie de beleza misturada à pobreza ou à riqueza, acompanhada de uma certa disposição da alma, produz um mal ou um bem, uma família ilustre ou obscura, uma vida de simples particular ou de participação no governo, o vigor ou a fraqueza, a facilidade ou a dificuldade para aprender, e todas as qualidades da alma que são como essas, quer as naturais, quer as adquiridas, o que produzem, se misturadas às outras. Assim, raciocinando (*suloggisámenon*) a partir de tudo isso, será capaz de escolher, com os olhos voltados para a natureza da alma (*tén tes psykhés physin*), a pior ou a melhor vida, chamando de pior a que a leva a tornar-se mais injusta, e de melhor a que a leva a tornar-se mais justa”<sup>46</sup>. (618 c-e). A longa citação é necessária, na medida em que nesse trecho

46. *Rep.* 618c4-e4.

βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν αἰεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι· ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ῥηθέντα καὶ συντιθέμενα ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει, εἰδέναι τί κάλλος πενία ἢ πλοῦτος κραθὲν καὶ μετὰ ποίας τινὸς ψυχῆς ἕξως κακὸν ἢ ἀγαθὸν ἐργάζεται, καὶ τί εὐγένεια καὶ δυσγένεια καὶ ἰδιωτεία καὶ ἀρχαὶ καὶ ἰσχύες καὶ ἀσθένεια καὶ εὐμαθία καὶ δυσμαθία καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν φύσει περὶ ψυχὴν ὄντων καὶ τῶν ἐπικτήτων τί συγκεραννύμενα πρὸς ἄλληλα ἐργάζεται, ὥστε ἐξ ἀπάντων αὐτῶν δυνατὸν εἶναι συλλογισάμενον αἰρεῖσθαι, πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα, τὸν τε χεῖρω καὶ τὸν ἀμείνω βίον, χεῖρω μὲν καλοῦντα ὃς αὐτὴν ἐκέῖσε ἄξει, εἰς τὸ ἀδικωτέραν γίγνεσθαι, ἀμείνω δὲ ὅστις εἰς τὸ δικαιωτέραν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα χαίρειν ἑάσει· ἐωράκαμεν γὰρ ὅτι ζῶντί τε καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἵρεσις.

se recolhem e articulam alguns dos termos centrais da obra, que já haviam sido em parte expostos inicialmente, ainda que irrefletidamente, por Céfalo; mas que ganharam novo e vivificado sentido ao longo dos dez livros que compõem o diálogo: a) o verdadeiro sentido do aprendizado (*mathesis*), que é, sobretudo, saber discernir filosoficamente entre a má e a boa vida, para ser capaz de escolher esta, e não aquela, b) a filosofia como o saber calcular e raciocinar (*analogizein* e *suloggizein*), juntando e separando (*sunthesis* e *diáiresis*), tudo o que é necessário para se alcançar a virtude, c) o fato de que esse cálculo só pode ser feito ao voltarmos os olhos para a natureza da alma, e, finalmente, d) objetivo último de torná-la mais justa. Não à toa, o aprendizado, o cálculo e o raciocínio (que envolvem reunir e dividir, síntese e diérese), a natureza da alma e a virtude foram, evidentemente, temas axiais de todo o livro. A partir deles é que se pensa a questão central da justiça (*diké*).

O ponto para onde converge a narrativa de Er, e que ilustra a longa fala socrática citada acima, é o momento da escolha dos modelos de vida (*bíon paradeigmata*) que serão adotados por cada alma em sua próxima encarnação. Esses modelos de vida a serem escolhidos pelas almas são chamados também de quinhões (*klēros*), 617d6, justamente o termo em questão aqui, já utilizado por Platão em expressão que servira para designar o herdeiro Polemarco no Livro I, e agora apresentado em seu sentido de parte, porção, lote de vida. Uma vez escolhidos e confirmados, os tais quinhões tornam-se “irreversíveis” (*ametástropha*, 621a). Como se sabe, as responsáveis por todas essas operações são as três Moiras, as filhas da Necessidade: Láquesis, que canta os hinos relativos ao passado, Cloto, que canta os hinos relativos ao presente, e Átropos, que canta aqueles relacionados ao futuro. É diante da primeira que se apresentam inicialmente as almas que irão reencarnar, e é ela que lhes expõe os modelos de vidas a serem escolhidos. Tendo sido sorteada (*lákhoi*, de *lagkháno*) a ordem de escolha, por cada alma, dos seus futuros quinhões, e tendo sido levadas a cabo todas as escolhas (*áiresis*), é Cloto que confirma o Destino (*móira*) escolhido segundo o sorteio, e é Átropos que torna irreversível o que Cloto tecera. (621a).

Como se nota mesmo neste rápido resumo, além de ilustrar as questões centrais da *República*, o mito articula imagetivamente, e de modo muito preciso, justamente a relação indagada anteriormente entre *klêros* (enquanto simultaneamente herança e quinhão) e *moira* (enquanto simultaneamente quinhão e destino). (Note-se que o quinhão é aqui o termo médio, ou a noção média, que permite a aproximação entre *klêros* e *moira*, e que liga passado – herança – e futuro – destino). *Klêros*, na *República*, é ora (Livro I) o que se herda do passado, quinhão, ora (Livro X) a vida futura que se escolhe, quinhão também. E a *moira*, ainda o quinhão, é a vida futura tornada irreversível pelo trabalho das Moiras (620e3). O sorteio (de início, *lákhor*) é o elemento casual de tal trama. No entanto, o que chama a atenção na narrativa é que, logo em seguida (poucas linhas depois, em 617e6), *klêros* será o termo reservado também para a ordem de escolha lançada ao acaso, o lance de dados – sendo necessário agora traduzi-lo não por quinhão, e sim por sorte – e ainda para o próprio sorteio (com a expressão *tén tou klêrou tykhén*, ou seja, literalmente: ‘a fortuna do sorteio’, ou ‘o acaso do sorteio’, utilizada em 619e1); e isso está perfeitamente de acordo com o seu sentido primeiro de objeto segundo o qual se tira a sorte ou sorteio. Ora, antes de mais nada, salta aos olhos uma ambivalente relação entre a) a herança e aquilo que não se escolhe, o acaso, a sorte, mas também b) a herança e aquilo que propriamente se escolhe depois do sorteio, isto é, a sorte entendida como destino futuro. Por um lado, portanto, *klêros* é o que não se decide – o quinhão da herança e o sorteio –, por outro lado, é o ponto a partir do qual tomamos a decisão definitiva (é o sorteio que define a ordem da escolha); e, finalmente, é justamente o que está por ser escolhido: o quinhão enquanto modelo de vida selecionado pelas almas.

Tal ambivalência, naturalmente, pode e deve ser lida de diversas formas. Uma primeira que me vem à mente, provavelmente por ser a mais fácil e evidente delas, é que o mito ilustra não apenas a copresença de sorte e escolha, acaso e responsabilidade, o casual e o causal, mas também a proporção – desproporcional, como veremos –

entre ambos os pólos. Desde o início é corroborado, pelas palavras da própria Láquesis: “Não será um dêmon que vos sorteará, mas vós que escolhereis um dêmon. Que o primeiro sorteado seja o primeiro a escolher a vida a que estará ligado pela necessidade. A virtude não está sob nenhum senhor. Honrando-a ou desprezando-a, cada um dela obterá mais ou menos. A responsabilidade é de quem escolhe, o deus é isento de culpa”<sup>47</sup>. (Não deixemos de observar que essa responsabilidade é a *aitía*, causa; logo, trata-se aqui, de fato, de uma relação entre o casual e o causal). A sorte é lançada sem que alguma alma seja privilegiada, e tem participação no processo, na medida em que concede, aleatoriamente, uma ordem de escolhas, e os últimos ficam evidentemente prejudicados face aos primeiros. Mas apenas nessa medida, já que os modelos de vida são “muito mais numerosos que as almas já presentes” (618a2), e são “de todas as espécies” (618a3); ademais, como lembra o profeta, “mesmo para o que vier por último, se fizer sensatamente sua escolha e viver com austeridade, está reservada uma vida prazerosa, não uma vida má. Oxalá nem o primeiro descuide, nem o último perca o ânimo” (619b-c). É o que confirma, aliás, a sorte de Odisseu, que, tendo ficado por último, declara que teria escolhido exatamente o mesmo destino – o de um homem ocupado só com sua vida particular – caso tivesse sido o primeiro a escolher. Trocando em miúdos: se o acaso (aquilo que não se escolhe) aparece inicialmente, é apenas para ser quase que inteiramente suplantado pela escolha e pela responsabilidade.

O espetáculo que se segue, “de como cada alma escolhia suas vidas”, diz o armênio Er, é “digno de ser visto” e, ao mesmo tempo, inspira “piedade, riso e espanto, pois a maioria fazia sua escolha de acordo com o que estava habituada durante sua vida anterior” (620a). Em poucas

47. *Rep.* 617e1-5.

οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

palavras, as almas tendiam a pautar sua escolha sobre dois tipos de experiências passadas: 1) as vivências anteriores, e 2) a peregrinação de mil anos pela qual todas as almas precisam passar quando chegam ao Hades e são julgadas por juizes que proferem sentenças de acordo com as existências que haviam levado anteriormente. Essa peregrinação pode passar pelas maravilhas celestes ou pelas duras penas subterrâneas, a depender da sentença, e também maravilhas e penas contribuem para cada escolha, junto com a vida anterior. É assim que o primeiro a escolher, por ter vivido numa cidade bem governada, fora justo e peregrinara pelo céu, sem ter obtido o treino do trabalho duro. No entanto, como sua virtude era oriunda do hábito, e não da filosofia, ele escolhe seu modelo de vida irrefletidamente, ficando com a mais pesada tirania. Ao contrário, muitos dos que haviam levado uma vida injusta, mas pagaram suas penas com a peregrinação subterrânea – e passaram pelo trabalho duro, presenciando também o trabalho duro dos outros –, “não faziam sua escolha às carreiras” (619d5). Isso ilustra o quanto é complexo o jogo entre as relações de causa e efeito no mito de Er, de modo que muitos são os fatores que contribuem para uma boa e uma má escolha, oriundos quer das vidas levadas no passado, quer já da experiência *post mortem*. É assim que, segundo a perspicaz observação do armênio, a *moira*, o destino que será reservado a cada alma, supostamente no futuro, se liga muito diretamente ao seu passado; ao lote que herdara, à parte que já encontrara irrevogavelmente dada, ao que recebera pronto do passado, ao que já era assim, e que está precisamente em jogo no momento exato em que a alma se depara com a necessidade da escolha (somado, evidentemente, ao acaso do sorteio das ordens de escolha).

No entanto, o que importa ressaltar é que isso não significa de modo algum que o destino futuro de cada alma tenha sido pré-determinado pelo passado vivido e herdado. Pelo contrário, parece ser justamente a outra face dessa mesma moeda que o mito como um todo visa sublinhar. Se o passado é o necessário e pré-determinado ponto de partida, e atua como uma tendência que atrai cada alma para um ou para outro lado, a escolha permanece em

aberto, e depende, em última instância, de algo a se determinar no presente, isto é, da responsabilidade da decisão em um dado instante. O passado é, sim, segundo Er, a constatação da existência e da premência de um inescapável ‘de onde viemos’, ou ‘onde já nos encontramos’ desde o início, ou ainda, o que recebemos dos antepassados: força de atração quase irresistível. Entretanto, o ‘para onde’ nos dirigimos não deriva diretamente do passado, mas precisa passar pelo indeterminado momento presente, que empresta, portanto, uma porção nada desprezível da sua indeterminação para o futuro. A *moira* futura só se torna irrevogável, segundo Er, no entretecer de uma determinação passada com uma indeterminação presente. Essa questão ganha consistência, se lembrarmos também que, no mito platônico, a relação entre Láquesis (passado) e Átropos (futuro), é intermediada por Cloto (presente), plasmando, assim, uma construção imagética do inevitável entretecer de passado e futuro através do tecido do presente. É o trabalho de Cloto, pensado como o cálculo presente, que costura o tecido de Láquesis ao de Átropos.

E um último detalhe nada desimportante, que não deixa de ser notado por Er e que é mais do que enfatizado por Sócrates: se “a maioria” faz sua escolha de acordo com o hábito relativo à vida passada (620e), a minoria que, em certo sentido, escapa ao passado é formada justamente pelos que obtiveram uma educação filosófica (observação, diga-se de passagem, bem de acordo com o espírito filosófico-ufanista da *República*). Consequentemente, se o passado intervém no presente decisório como uma tendência à qual aqueles que não refletem e que escolhem apressadamente não conseguem resistir, a educação filosófica gera precisamente a possibilidade de tornar menos profícua a ação do passado sobre a decisão presente. Torna-se, portanto, força de resistência à atração que fatalmente se tem pelos hábitos preestabelecidos. Trata-se, em outras palavras, de não sucumbir à força da inércia e à torrente da correnteza.

É claro que, por outro lado, no instante presente da escolha da alma, a educação filosófica não deixa de ser um passado. E talvez até o passado mais capaz de determinar o presente. Todavia, o que ela determina é,



única e exclusivamente, que não deveríamos nos deixar determinar por nenhuma razão passada. Ou, em outras palavras, que não deveríamos nos furtar ao trabalho (*ergon*) de discernimento que cada instante preciso requer<sup>48</sup>. A melhor das determinações, portanto, passa a ser a indeterminabilidade e a exigência de uma análise concernente a cada ocasião específica – representada pelo mito na particularidade de cada alma –, que nunca servirá perfeitamente bem para outra ocasião qualquer. Ou seja: os dados passados e o sorteio aleatório possuem tanto menos peso quanto mais a capacidade reflexiva entra em jogo. Todavia, isso não significa que a filosofia, considerada como força de resistência ao passado, implique o esquecimento. Prova mítica disso é o fato de que, no relato, são justamente os que se esquecem que se deixam arrastar pelo hábito adquirido. O filósofo, ao contrário, é o que menos se esquece, pois, por ser o mais moderado, é o que menos bebe do rio Lethe. De modo que se lembra, e deixa tal lembrança atuar sobre si na máxima medida do possível. É, trocando em miúdos, a memória filosófica que nos convida à reflexão, e a abraçar a responsabilidade sobre a escolha presente. Nesse sentido, a reflexão é como a lida hesiódica sobre o lote de terra: a atividade pressuposta para a felicidade e a boa vida daquelas almas prontas para encarnar. É por tal motivo que a narrativa de Er, com sua evidente ênfase sobre a responsabilidade reflexiva de cada alma, insiste mais no trabalho sobre o lote que se herda do que na herança em si, a exemplo de Hesíodo. Como já havia mostrado a Profa. C. do Espírito Santo, “se Platão é herdeiro de

48. Na discussão que se seguiu à apresentação deste trabalho, na UERJ, em 29/10/13, o professor Jacintho Lins Brandão teceu considerações muito importantes, chamando minha atenção para o fato de que *kléros* é também o sorteio dos cargos políticos e dos jurados no tribunal. Na própria *República*, 557a, a definição que Sócrates dá de democracia passa pelo *kléros*, sorteio. Como lembrou ainda o Prof. Brandão, o sorteio é, aos olhos platônicos, a total falta de critério. Eu acrescento que, no contexto de Er, é também a tentativa de fazer *tabula rasa* do passado. E o critério é justamente o que Platão parece buscar incansavelmente em sua literatura filosófica. Seria preciso desenvolver o tema.

Hesíodo, esta apropriação da herança se dá pelo *érgon*<sup>49</sup>. Os *erga* sobre a terra tornam-se, no retrabalhar platônico do legado hesiódico, o *ergon* filosófico da reflexão, com o fito de viver da maneira o mais justa possível.

De certo modo, então, talvez seja lícito pensar que, segundo Platão, de todas as grandezas de Hesíodo, a maior fora mostrar que a partilha de bens, que fornece o lote herdado por cada um, é apenas um ponto de partida, muito pequeno ainda, se comparado ao gigantesco e penoso trabalho futuro sobre a terra. Mas também seria possível dizer, um tanto mais perversamente, que Platão sugere ainda, e por outro lado, que a grandeza de Hesíodo só está na moral do trabalho (*érgon*) se esse trabalho for pensado de modo não hesiódico, ou meta-hesiódico. Céfalos está ainda longe de ter uma relação refletida com a justiça, do modo como Platão propõe que ela seja entendida na *República*, e me parece que talvez o mesmo possa ser dito de Hesíodo. A herança em Platão passa sempre, portanto, por um certo parricídio, ou ao menos por uma superação desse pai que legou o lote (como diz J. F. Mattei a respeito do *Sofista*, trata-se de uma filosofia edipiana; mas, no presente contexto, matar o pai precisa ser entendido como herdar; que, por sua vez, pode coincidir com matar a própria herança<sup>50</sup>). A fala de Céfalos certamente ganha fôlego renovado ao longo da obra, mas um fôlego que ele mesmo não suspeitara que pudesse ter, e eu repito agora o espírito dessa fala, para mostrar como no fim ela soa

49. Espírito Santo, C. 2013, p. 49.

50. É possível pensar também que, se herdar bem é matar a herança, isso talvez seja o que Platão faz, não somente com Hesíodo, mas também com Parmênides, Heráclito e muitos outros. Isso, porque podemos pensar que a herança é o legado, e, portanto, também a recepção de seus respectivos pensamentos, e parece que a recepção pode ser vista como em grande parte inerte e até deturpadora, e daí a necessidade de uma força de resistência e até de inversão. Nesse sentido, guardar a tradição seria romper com a recepção da tradição (como no velho lema, tradição e traição), guardando a força de ruptura que instaurou uma tradição. Isso se coaduna com o fato de que Platão parece ser a um só tempo respeitoso e irreverente com ‘os antigos’.



diferentemente: é preciso zelar pelo lote herdado, se possível enriquecendo-o. Para enriquecer, será provavelmente preciso jogar fora boa parte do que ali se encontrava. Bom herdeiro é o filho que supera o pai, ou que herda do pai antes a sua força de superação, de modo a jamais dispensar o ato reflexivo. O que pode ser, afinal, uma reforma agrária filosófica sobre o lote hesiódico, ou ainda, uma definição da herança atingida por meio da incorporação, transformação e até subversão dos *erga* de Hesíodo.

## 7.O estilo platônico de filosofar e escrever à luz do diálogo Fedro<sup>51</sup>

Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
Filosofia - Universidade Federal do Ceará (UFC)  
mariamonte\_7@hotmail.com

O *Fedro* é um diálogo especialmente rico para se pensar a questão do estilo de Platão como escritor e como filósofo, uma vez que traz como um de seus temas centrais justamente a arte da composição de discursos, bem como polemiza o papel da escrita como instrumento para o exercício da filosofia. Nesse sentido, permite-nos pensar sobre a questão que, a meu ver, não só antecede como atravessa qualquer discussão acerca de temas consagrados da assim chamada filosofia platônica, temas tais como a teoria das ideias e seus entraves, a psicologia e a teoria da reminiscência, a ética ou a política. Trata-se de algo que talvez pudesse ser entendido como a relação entre filosofia e método, mas que prefiro definir em termos de como se pode relacionar as concepções filosóficas contidas em sua obra com o modo por ele escolhido para apresentar tais concepções. Ora, mesmo não sendo uma questão nova, essa questão permanece particularmente instigante. Com efeito, por mais que se reconheça que o gênero dialógico adotado por Platão conceda a seu legado um lugar entre a literatura e a filosofia, de modo a não se esperar do mesmo a sistematicidade própria aos tratados; por mais que saibamos que Platão optou por não aparecer (salvo por alusões indiretas), nem falar em primeira pessoa, continuamos a nos referir a certas concepções apresentadas em sua obra como sendo platônicas, ou seja, como constituindo aquilo que Platão propõe, mesmo que de modo não sistemático, como a sua filosofia. Conforme ressalta Dixaut (1995),

51. Este texto é um dos resultados de pesquisa que contou com apoio da CAPES (Estágio Pós-Doutoral) e CNPq (Edital Universal). A estas agências presto meus sinceros agradecimentos.

como saber qual a sua posição filosófica se ele jamais fala em seu próprio nome, se jamais apresentou uma doutrina propriamente dita, nem sequer a reivindicou como sua? Assim, tudo se passa como se ainda não tivéssemos assimilado devidamente o estilo de nosso filósofo, como se se renovasse, a cada tentativa nossa de estudá-lo, o desafio de como compreender essa espécie de provocação, às vezes mais, às vezes menos explícita, que é o modo como ele entrelaça em sua obra literatura e filosofia, forma e conteúdo, ao mesmo tempo em que abdica do lugar privilegiado de autor como que para levar o leitor a também tomar parte das cenas que ele astuciosamente constrói.

Entre a vasta literatura a esse respeito, destaco a sugestão de Trabattoni (2003), de se tentar depreender o pensamento de Platão a partir da estrutura complexa de sua obra e não somente da fala dos personagens, por assim dizer, privilegiados em seus diálogos, como é o caso mais frequente de Sócrates, mas também de Parmênides e Timeu, nos diálogos respectivamente homônimos, do Estrangeiro de Eléia no *Sofista* e no *Político* e do Ateniense nas *Leis*. A ideia, portanto, seria a de proceder em relação a Platão mais ou menos como se procederia quando se trata de apreender o pensamento de autores como Sófocles, Aristófanes ou mesmo Shakespeare, a saber, a partir de uma apreciação do conjunto do que dizem e do modo como agem seus diversos personagens no interior de suas respectivas tramas. Isso implica não só manter indissociáveis forma e conteúdo, como também não perder de vista a devida importância da própria escolha do pensador por produzir sua obra filosófica nesse gênero literário.

Todavia, essa provocação platônica muitas vezes nos desorienta, ao ponto de nos levar a supor que o filósofo incorre em contradição, como no caso da crítica à poesia nos livros II, III e X da *República*,<sup>52</sup> em que Sócrates combate os recursos enganosos da narrativa poética, valendo-se Platão, como autor, justamente desses mesmos expedientes para empreender essa crítica. Algo análogo ocorre na abertura do célebre mito da caverna (*Rep.* 521c

e segs.), quando Platão faz Sócrates lançar mão de uma imagem (*éikon*) para dar conta justamente da relação entre as noções de imagem (*éidos*) e ideia (*éikon*), de um ponto de vista onto-epistemológico. Assim, apesar de o conteúdo do mito apontar para o caráter precário da imagem tanto como realidade, quanto como meio de conhecimento, denunciando, assim, a precariedade de nosso próprio alcance cognoscitivo, o mito, enquanto recurso explicativo, é admitidamente usado como imagem, por meio da qual Sócrates vai abordar essa complexa questão. Talvez a passagem que mais nos cause perplexidade seja a crítica à escrita empreendida no *Fedro* (274c e segs.), o que, todavia, é feito por escrito...

Ora, não esqueçamos o comentário de Dionísio de Halicarnasso (séc. I a. C.), segundo o qual Platão costumava revisar com afincos os seus diálogos.<sup>53</sup> Desse modo, julgar que o filósofo teria cometido deslizos ao valer-se de recurso semelhante ao que põe seus personagens a criticar denuncia apenas a nossa inabilidade para compreender seu projeto. Comentadores contemporâneos, como Ruby Blondell (2004), Charles Kahn (1998), John Sallis (1996), Giovanni Ferrari (2002), entre tantos outros vêm dedicando particular atenção ao aspecto dramático como elemento indissociável do conteúdo filosófico presente nos diálogos platônicos. Nessa perspectiva, Danielle Allen (2010) propõe-se a responder por que Platão teria escrito, haja vista a já referida crítica à escrita encontrada no *Fedro* (274c e segs.), bem como o trecho da *Sétima Carta* (341b – 341e), no qual Platão desaconselha a escrita filosófica.

Divergindo da interpretação da Escola de Tübingen – Milão (com a qual não pretendo polemizar nem aqui nem alhures), Allen (2010) supõe que Platão teria escrito com o intuito precípua de influenciar a formação dos jovens, no sentido de torná-los capazes de refazer a vida política de Atenas, orientados por sua concepção peculiar de filosofia, a saber, uma filosofia com forte conotação pragmática. Ou seja, uma filosofia voltada para a ação, mas uma ação submetida à refle-

53. DIONÍSIO, DE HALICARNASSO. "Tratado da imitação." *Tradução, introdução e notas por Raul Miguel Rosado Fernandes*. Lisboa: INIC/Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 1986.

52. Cf. *República* 377a e segs.; 602b, 603b, 604e, 605c 608b.

xão, ao exame e, sobretudo, à autocrítica. Para a comentadora, isto justificaria a escolha de Platão por escrever sob a forma de diálogos, uma vez que este gênero resguardaria o caráter vívido (*enargés*) da linguagem oral aludido no *Fedro* (274c-d).

Com base nos escassos dados históricos sobre quem foi Platão, os quais, todavia, ressaltam o efervescente ambiente político no ele qual cresceu, a autora supõe que o filósofo foi alguém que, a partir de uma formação privilegiada com relação à tradição discursiva de seu tempo – estando incluídas as diferentes vertentes dessa tradição: mítico-poético-religiosa, matemática, filosófica, política e sofística – soube apreciar e assimilar o que nelas lhe parecia melhor. Assim, teria introduzido o seu próprio estilo de fazer filosofia, imprimindo-lhe, vale ressaltar, o estatuto da verdadeira filosofia, distinta não só daquela inaugurada pelos naturalistas (*physikói*), como daquela propagada por aqueles a quem chamou de sofistas.

Com efeito, o estilo magistral de Platão incluiria desde a escolha pelo gênero dialógico e, no interior desse gênero, o cuidado com seus mínimos aspectos: a escolha pela forma de apresentação – direta ou indireta – de cada diálogo; a escolha do próprio título do diálogo; a escolha do cenário, o local onde se trava o diálogo; a forma de dar início ao diálogo, muitas vezes com as perguntas do tipo: de onde vens? Para onde vais?; os comentários aparentemente laterais, destituídos de importância, enfim, todos esses detalhes mantêm, no entanto, forte relação com o tema em foco.

Nesse contexto, o *Fedro*, além de conter os aspectos da meticulosa escrita platônica acima mencionados, traz como um de seus principais temas a arte de compor discursos, questionando ainda o papel da escrita como instrumento apropriado para a atividade filosófica. Desse modo, torna-se um exemplo paradigmático desse tipo de entrelaçamento entre forma e conteúdo, ilustrando, como nenhum outro diálogo, aquela ousadia platônica de que falávamos há pouco, a saber, a de parecer contraditório, ao valer-se, como autor, daquilo mesmo que põe o seu personagem para criticar. Mais ainda, exhibe, conforme tentaremos mostrar, a dimensão pragmática atribuída aqui à filosofia platônica, e que consiste na tese mais forte deste breve texto.

De modo geral, o *Fedro* costuma ser dividido em duas partes e, em alguns casos, atribui-se uma espécie de ruptura entre ambas, como se houvesse uma descontinuidade temática no interior do diálogo (Trabattoni, 1996). Enquanto a primeira parte seria composta do discurso de Lísias e dos dois discursos de Sócrates acerca da relação ideal entre amante e amado, a segunda se ocuparia da arte retórica e da crítica à escrita. Essa suposta ruptura, bem como uma certa jovialidade identificada no modo como Platão desenha aí seu personagem Sócrates – capaz de admitir em *Eros* uma loucura divina (*diá manias*), além de fazer alusão a grande parte dos temas que ocuparam o Ateniense ao longo de outros diálogos – teria contribuído para que comentadores antigos, representados por Diógenes Laércio (1977), situassem o *Fedro* como o primeiro diálogo platônico. Tal influência teria chegado até o século XIX, pois também Schleirmacher (2002) tê-lo-ia considerado o diálogo primeiro. No final do século XX, porém, já predomina a ordenação cronológica do *Fedro* entre os diálogos da maturidade, juntamente com *O Banquete* e a *República*, dada a afinidade temática entre eles. Contudo, Martha Nussbaum (1996) chega a supor que o *Fedro* figuraria entre os últimos, se é que não seria ele mesmo o último diálogo de Platão, justamente por conter um forte teor autocrítico, sobretudo no que concerne à poesia, característica digna de um pensador já mais flexível, em condições de rever seus próprios excessos.

Para além da questão cronológica, contudo, cumpre mostrar que a alegada ruptura temática no diálogo é bastante improvável, decorrendo, talvez, de nossa mais provável inabilidade de compreender Platão. Com efeito, apesar de aludir a uma série de temas importantes que figuram como objeto de outros diálogos – *Eros*, a natureza da alma e sua capacidade de, pela reminiscência, recuperar o vislumbre das essências – o que poderia soar como uma dispersão em uma pluralidade de questões precariamente abordadas, o *Fedro* mantém uma coesão garantida pelo que Giovanni Ferrari, em *Listening to the cicadas* (2002), admite como uma espécie de interjogo entre dois planos do contexto dramático, que dizem respeito àquilo que é dito e àquilo

que é mostrado no âmbito do diálogo. Mais precisamente, haveria, de acordo com Ferrari (2002), algo como um revezamento entre aquilo que é mostrado – *background*, ou pano de fundo – e aquilo que é dito – *foreground*; ou seja, aquilo que ocupa o centro da discussão travada em cada uma das partes do diálogo. Desse modo, quando a temática central (*foreground*) da primeira parte, a saber, a relação de equivalência entre *Eros* e Filosofia, se apresenta através dos discursos proferidos como imprecações e elogios à divindade que preside a relação ideal entre amante e amado, tem-se como pano de fundo (*background*) a arte retórica; eu diria, tem-se a retórica posta em ato, uma vez que assistimos à magistral desmontagem do discurso de Lísias, mestre dessa arte, em ambos os discursos de Sócrates. Por outro lado, quando é a retórica que passa a ocupar a temática central do diálogo (*foreground*), tem-se como pano de fundo (*background*) o modo propriamente filosófico de conduzir uma investigação, a saber, a dialética; nesse caso, tem-se a própria filosofia posta em ato.

À luz dessa chave interpretativa, como podemos entender a atordoante crítica à escrita ao final do diálogo? Quando o foco passa a ser a crítica à escrita e, em particular, à escrita filosófica como algo comparável ao que ocorre no mito acerca dos jardins de Adônis (276b e segs.), a saber, um rápido resultado da sementeira seguido de um igualmente rápido fenecimento de seus frutos, penso haver nessa ousada provocação platônica de empreender filosoficamente por escrito uma crítica à escrita filosófica, não somente aquilo que apontam as pertinentes considerações propostas por Allen (2010).

Complementando o que dissemos acima, para a comentadora, Platão teria como que superado suas próprias críticas à escrita lançadas no *Fedro* em prol de uma posição menos radical, requerida pela necessidade inadiável de repensar e transformar a situação política de Atenas. Este teria sido o objetivo principal da *República*, obra atravessada por outra importante crítica já aludida, qual seja, a crítica ao efeito pernicioso da *paidéia* orientada pela tradição poética. Nesse contexto, Allen entrevê, na medida em que a poesia é criticada, a possibilidade de a filosofia se

erigir como alternativa para a formação dos jovens cidadãos atenienses. Isto porque, enquanto produtora de símbolos não só orais, como também escritos, ela teria como fim último substituir a poesia como formadora da juventude, cujos danosos resultados puderam ser comprovados pela decadência da *pólis* ateniense ao final da guerra do Peloponeso. Na perspectiva de Allen, portanto, o uso que Platão faz, como autor da *República* e de outros diálogos, dos mesmos expedientes que, no próprio texto da *República*, põe Sócrates a criticar referindo-se à poesia homérica, constituiria um recurso autorizado pela noção, proposta no passo 459 b-d dessa mesma obra, de nobre mentira (*pseudos gennaion*); algo que a poesia utilizaria para iludir, mas que, nas mãos de um genuíno filósofo-governante, deverá ser usado como uma espécie de remédio necessário para conduzir a cidade na direção de seu próprio bem.

Todavia, penso que, apesar de auspiciosas, as interpretações de Allen lançam mão de um recurso que, por vezes, pode se mostrar problemático. Trata-se de tentar responder questões apontadas em um diálogo a partir do que figura em um outro. Tal é o que ela faz ao tentar resolver o problema levantado pela crítica à escrita filosófica presente no *Fedro* com o que supõe ser um incentivo a essa escrita no âmbito da *República*, a partir de uma distinção, proposta por Sócrates, entre imagens nocivas (*eidolon*, *skiái* – *Rep.* 386d) e imagens úteis (*paradeigma logoi*, *Rep.* 472c). Enquanto as primeiras seriam usadas na poesia, as segundas seriam utilizáveis pela filosofia.

Ora, a não sistematicidade do gênero dialógico parece desencorajar-nos a supor que aquilo que vale para um determinado contexto possa valer em um outro. Tanto é que, no próprio *Fedro*, assistimos, se não a uma defesa, ao menos a uma preferência de Sócrates por manter-se ao lado do que diz a tradição mítico-poética, ao invés de aderir às explicações que propõem os naturalistas. Isto porque, no contexto do *Fedro*, não é a poesia que será criticada, nem tampouco contraposta à filosofia – a própria noção de loucura divina (*diá manías*) no passo 244a, associada a temas da tradição mítico-poética (a pitonisa de Delfos, a sacerdotisa de Dodona, a Sibila), demonstra um tratamento



muito diferente da poesia no *Fedro* em comparação com a *República*. Como se tratam de diálogos considerados contemporâneos, parece estranho que entre ambos haja essa espécie de relação inversamente proporcional no que diz respeito ao tratamento que concedem à poesia e à escrita. Com efeito, enquanto no *Fedro* a poesia é enaltecida e a escrita é criticada, na *República* ocorreria exatamente o contrário.

Diferentemente da *República*, no *Fedro*, conforme mostraremos a seguir, o ataque recai, num primeiro momento, sobre os filósofos naturalistas e, posteriormente, com maior vigor, sobre os mestres dos discursos – os sofistas e retóricos. Essa primeira oposição já pode ser identificada na própria tensão que se estabelece, nas linhas iniciais do diálogo, entre a cidade e o campo, dado que este é considerado por Sócrates como um lugar que nada teria a lhe ensinar. Assim, ao aceitar partir com Fedro em direção ao campo, o único objetivo de Sócrates é ter acesso ao discurso de Lísias, famoso orador em visita a Atenas, que o jovem Fedro portava escondido sob seu manto. Ao chegarem às margens do rio Ilisso, onde se acomodam para dar início à leitura do referido discurso, Fedro pergunta a Sócrates se ele conhece o que contam (*légetai*) sobre ali haver ocorrido o rapto de uma jovem, Orítia, por parte do deus Bóreas (229b). Sócrates responde que é o que dizem, mas que não teria sido naquele ponto, porém mais abaixo, justamente onde se ergue um altar de Bóreas. Ao ser indagado se acredita que essa história seja verdadeira (*tó mythológema peithé alethés einaí*), Sócrates responde que, se a exemplo dos sábios, ele não acreditasse, não seria de estranhar, dado que existe uma versão sutil da lenda, a saber: a jovem brincava com Farmácia quando o ímpeto do vento (Bóreas) a arrastou para os rochedos, sendo o seu desaparecimento interpretado como um rapto pela divindade. Note-se que aí se tem uma explicação mítica, adotada pela opinião comum, confrontada por uma explicação atribuída aos sábios, segundo a qual o desaparecimento da jovem teria sido causado pela força do vento, portanto, por causas naturais e não fabulosas. Em outras palavras, tem-se o confronto entre a tradição mítico-poética e um tipo de explicação mais próximo à

tradição dos filósofos naturalistas. A esse respeito, Sócrates (229b e segs.) admite que, apesar de serem muito engenhosas essas explicações, ele prefere ficar com o que diz a opinião comum, dado que, se fosse se confrontar com todas as explicações míticas para substituí-las por explicações naturalistas, teria que se ocupar também de todas as narrativas sobre monstros e górgonas, deixando escapar aquilo que a ele mais importa examinar, a saber, a si mesmo. Assim arremata:

*Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis todos esses monstros compósitos. E a razão, amigo, é a seguinte: até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas antes de saber o que sou (...) em lugar de estudar essas coisas, cuido apenas de examinar-me. Quero saber se sou algum monstro mais complexo e cheio de fumo do que Tífon, ou algum ser delicado e simples, que, por natureza, participe de um destino de algum modo divino e sem fumos de qualquer espécie.*

Tudo se passa, portanto, como se o cenário campestre e natural no qual terão lugar os discursos de Lísias e Sócrates – a respeito de questões nada naturais, como as regras que devem presidir as relações entre amante e amado – representasse a demarcação de Platão daquilo de que se deve ocupar a sua filosofia, a saber, daquilo que diz respeito ao *lógos* e não aos elementos naturais de que falam os naturalistas. De resto, o *Fedro* ocupar-se-á de uma demarcação bem mais sutil, aquela que separa a atividade do retórico – sofista e a do filósofo. E é, então, que se faz mister mostrar a diferença entre Lísias e Sócrates, personagens que devem representar, respectivamente, uma e outra atividade (Mazara, 1997; Mouze, 1997). Assim, aquela que é considerada a primeira parte do diálogo apresenta, em ato, as habilidades discursivas de Lísias e de Sócrates, devendo este superar aquele em todos os aspectos – donde, então, mostra ser capaz de proferir não apenas um, mas dois discursos: no primei-

ro, mantém a tese defendida por Lísias, segundo a qual o amado deve prestar favores ao amante não apaixonado e não ao amante que o ama. O argumento central é o de que o amor é como uma loucura, uma perigosa doença que se apodera do amante que, assim possuído, passa a agir para com o amado de modo possessivo, vindo a dominá-lo por inteiro para, em seguida, abandoná-lo. O segundo discurso trata de reparar as imprecações cometidas contra *Eros*, tal que agora Sócrates passa a elogiá-lo, sendo o principal argumento a existência de essências divinas e formas benfazejas de loucura. Ora, esse tipo de exercício discursivo, no qual o orador passa do ataque à defesa de um determinado tema e vice-versa constitui uma das práticas mais frequentes entre logógrafos. Nesse sentido, é justamente para diferenciar a filosofia de Sócrates da retórica de Lísias, que se tem a segunda parte do diálogo e que consiste justamente no exame rigoroso da arte de compor discursos. Finalmente, voltamos outra vez à questão de como compreender a crítica à escrita contida no *Fedro* que, todavia, Platão, como autor, empreende por escrito.

Allen (2010) parece ter razão em supor que o objetivo de Platão é fundar no gênero dialógico a possibilidade de uma escrita filosófica capaz de preservar o caráter vívido da linguagem oral e, desse modo, erigir uma filosofia na qual as questões (as quais se passou a chamar de) metafísicas estejam associadas à dimensão pragmática, dado que visa a levar as reflexões sobre a realidade e seu conhecimento para o campo da transformação política. Não é, pois, à toa que, ao apontar os riscos da escrita, Sócrates distingue, entre os discursos escritos, aqueles que são verdadeiramente escritos na alma (*graphoménōis* ên *Psychê*) – cujos temas são o justo, o belo e o bom – como sendo “os únicos eficientes, perfeitos dignos de consideração” (*Fedro*, 278a). Tal recurso em muito se assemelha àquele utilizado em sua retratação a *Eros* (*palinódia*), pois que trata de resgatar, após uma crítica severa, os aspectos positivos de *Eros* e da escrita respectivamente. Tudo se passa, portanto, como se Platão pretendesse primeiro apontar os perigos do amor e da composição de discursos escritos tal como eram comumente praticados, para depois fazer emergir o filósofo

como o amante e usuário privilegiado do *lógos*. De resto, a posição inversa que identificamos no *Fedro* e na *República* no que diz respeito à escrita e à poesia parece mostrar que a escolha de Platão pelo gênero dialógico, justamente por não privilegiar a sistematicidade, coloca o pragmático acima do metafísico. A meu ver, essa decisão de Platão, somada à ausência, em sua obra, de sua voz em primeira pessoa, aponta para seu ato mais ousado, o qual julgo essencial ao filósofo, a saber: a renovada capacidade de autocrítica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, D. S. *Why Plato wrote*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, 232 pgs.
- BLONDELL, R. *The Play of character in Plato's dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 452 pgs.
- CHANTRAINE, P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Paris, Éditions Klincksieck, 1980, Vol 1, 608 pgs.
- DIONÍSIO, DE HALICARNASSO. „Tratado da imitação.“ *Tradução, introdução e notas por Raul Miguel Rosado Fernandes*. Lisboa: INIC/Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 1986.
- FARNES, J. Missing Socrates: Problems of Plato's Writing. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1991, 206pgs.
- FERRARI, G.R.F. Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus. New York, Cambridge University Press, 2002, 293pgs.
- ISOCRATES XIII. *Against the sophists*. Tranlated by Joshua Tinsdale. in. <http://classicpersuasion.org/pw/isocrates/index.htm>
- ISÓCRATES X. *Helen*. Introduction and translation by J. A. Freese. in <http://classicpersuasion.org/pw/isocrates> .
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the Philosophical use of a Literary form*. New York, Cambridge University Press, 2004, 431pgs.
- LAÉRCIO, DIÓGENES. *Vidas e doutrina de filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kuri. Brasília, Editora da UnB, 1977, 357 pgs.
- LEVIN, S. B. *The ancient quarrel between Philosophy and poetry revisited: Plato and the Greek literary Tradition*. New York, Oxford University Press, 2001, 212 pgs.
- MAZZARA, G. 'Lysias et Isocrates: ironie et simulation dans le Phèdre'. in. *Understanding the Phaedrus - Proceedings of the Symposium Platonicum, Perugia*. Ed. by Livio Rossetti. International Plato studies, v. 1, Sankt Augustin, Academia Verlag 1992, 328 pgs.

MOUZE, L. 'De quoi parle le Fedre?' in. Platon. *Phèdre*. Paris, Librairie Générale Française, Edition Les Classiques de Philosophie, Livre de Poche, 2007, 315 pgs.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 544 pgs.

PLATO. *Complete Works*. Edited by John Cooper. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, 1808 pgs.

\_\_\_\_\_. *Complete Works (Greek Text)*. Perseus Digital Library. Edited by Gregory Cane, Tufts University at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/Plato>.

\_\_\_\_\_. *Lexicon Plato Index*. Testo Greco in CD-ROM. A cura de R Radice. Milano, Biblia Technologie per l'informazione, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Traduzione di Linda Untersteiner Candia. Milano, A Cura di Franco Trabattoni. Edizione Bruno Mondadori, 1996, 205 pgs.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães Editores, 1989, 144 pgs.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo, Edipro, 2008, 278 pgs.

\_\_\_\_\_. *Phèdre*. Paris, Librairie Générale Française, Edition Les Classiques de Philosophie, Livre de Poche, 2007, 315 pgs.

\_\_\_\_\_. *Republic*. Translated by Paul Shorey. Loeb Classical Library. Harvard, Harvard University Press, 2006, Vols. V (585 pgs.) and VI (559 pgs.)

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza, Edições UFC, 2009, 371 pgs.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006, 419 pgs.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, 514 pgs.

\_\_\_\_\_. *Banquete*. Tradução, introdução e notas de J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001, 10ª Edição, 201 pgs.

\_\_\_\_\_. *Symposium*. Translated by Benjamin Jowett. New York, Prometheus Books, 1991, 157 pgs.

\_\_\_\_\_. *Symposium*. Loeb Classical Library. Harvard, Harvard University Press, 2006.

SALLIS, J. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, 545 pgs.

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Fiernze, La Nuova Italia, 1994, 396 pgs.

SCHLEIRMACHER, F. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte; revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. 'Il Dialogo come 'portavoce' dell'opinione di Platone. Il caso Del Parmenide'. in. BONAZZI, M. & TRABATTONI, F. (orgs.) *Platone e La Tradizione Platonica*. Milano, Cisalpino – Istituto Editoriale Universitario, 2003, 335 pgs., pp. 151-178.

## 8. Memória, reminiscência e prazer

Markus Figueira da Silva<sup>54</sup>

Epicuro só pôde ser lembrado, pensado e estudado graças à conservação de três cartas, quarenta máximas, um estudo introdutório e comentários pontuais publicadas por Diógenes Laértios no livro X da sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Além dele, Lucrécio no séc. I a. C. escreveu o poema *De Rerum Natura*, em seis livros, onde expôs o pensamento de Epicuro. Em 1888, Wotke teve acesso ao manuscrito número 1950 nos códices da Biblioteca do Vaticano e trouxe à luz as *Ratae Sententiae*, ou Sentenças vaticanas. Uma enorme quantidade de livros e cartas de Epicuro foi apagada da memória e da história do pensamento ocidental. Segundo Diógenes Laértios, Epicuro havia publicado uma obra com mais de trezentos volumes, que se perdeu. Logo Epicuro que se preocupou em ensinar técnicas mnemônicas aos seus discípulos para que praticassem a filosofia e legassem a gerações futuras o teor do seu pensamento. Contudo, restou aos estudiosos trabalhar arduamente sobre os textos preservados e expor a *gnoseologia*, a *physiologia* e a ética de Epicuro.

Nos textos remanescentes de Epicuro, identificamos onze ocorrências de termos relacionados à memória (*mnéme*), que evidenciam a importância dada pelo filósofo aos exercícios de memorização. Exemplo disso é o início da Carta a Heródoto, onde podemos ler:

*“Para os incapazes de estudar acuradamente cada um dos meus escritos sobre a natureza, Heródoto, ou de percorrer detidamente os tratados mais longos, preparei uma epítome de todo o meu sistema, a fim de que possam conservar bem gravado na memória o essencial dos princípios mais importantes e estejam em condições de sustenta-los em quaisquer circunstâncias, desde que se dediquem ao estudo da natureza. Aqueles que progredirem suficientemente na contemplação do universo devem ter*

54. Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande no Norte



na memória os elementos fundamentais de todo o sistema, pois necessitamos frequentemente de uma visão de conjunto, embora não aconteça o mesmo com os detalhes.”<sup>55</sup>

Nessa passagem, Epicuro utiliza duas vezes a noção de memória: a primeira quando sugere que os discípulos recém-iniciados no estudo da *phýsis* devem gravar na memória (Ên te mnême) o essencial dos princípios da *physiología*; a segunda quando adverte que eles devem estar sempre prontos para expor uma visão de conjunto (*athróasepibólés*) de toda a *physiología* e, para isso, devem guardar na memória (*mnemoneuein*) o sistema.

Na passagem seguinte (36), ele utiliza duas vezes o termo memória para enfatizar que os recursos mnemônicos devem ser utilizados a todo o momento para evitar as crenças e as opiniões vazias (*kenóndoxai*), uma vez que, quando fixadas na memória as explicações acerca da natureza das coisas, a conduta do sábio jamais será perturbada por imagens discursivas fantasiosas, imaginativas, que apontem para causas sobrenaturais. É necessário lembrarmos sempre que o propósito da filosofia de Epicuro é o exercício da vida feliz (*makárioszén*) e, tal como escreveu Jean Salem: “para trilhar o caminho que conduz à felicidade, é preciso levar em conta o aniquilamento das perturbações causadas em nós pelas opiniões vazias, o que só é possível quando há a memorização dos princípios da *physiología*”.<sup>56</sup>

Antes de instalar-se em Atenas, Epicuro viveu alguns anos em Mitilene e Lampsaco<sup>57</sup>, onde começou a desenvolver o seu pensamento e a fazer amigos que mais tarde o acompanhariam no seu retorno a Atenas e outros que ficariam nessas cidades. Com estes, Epicuro manteve uma amizade filosófica através das epítomes, que eram lidas em conjunto por seus discípulos e cujas proposições eram escritas num estilo de fácil memorização. Mesmo no Jardim, Epicuro exortava os seus alunos a praticarem

55. LAÉRTIOS, D. X, 35, p. 291.

56. SALEM, J. p. 40.

57. LAÉRTIOS, D. p. 286.

exercícios de memorização das proposições que eram escritas e ordenadas para esta finalidade. Há notícias de que Epicuro mantinha uma espécie de casa editorial, onde eram produzidos os textos que serviram a uma ampla divulgação do seu pensamento. Estima-se que, por volta do século II d. C., havia 250 escolas epicuristas espalhadas por todo império romano, o que motivou a perseguição ideológica dos cristãos. O modelo epistolar desenvolvido por Epicuro propiciou tamanha divulgação do seu pensamento.

Na Carta a Pytocles, que trata dos *meteoros*, ou fenômenos celestes, Epicuro faz uma exposição concisa e recapitulativa com a intenção de levar os alunos a se lembrarem facilmente das proposições, ou como traduziu Maurice Solovine, “Pýtocles é convidado a ter presente na memória esta exposição (dià mnêmes échon)”. Ainda nesta carta, Epicuro expõe a Pýtocles que o mais importante é “ter sempre na memória o método das explicações múltiplas” (*tou pleonachou trópou aeí mnémen éche*).<sup>58</sup> Este método mostra que, diante das dificuldades de explicar diversos fenômenos celestes, por não possuírem instrumentos adequados à observação desses fenômenos, Epicuro propunha mais de uma explicação para um mesmo fenômeno. Desde que não pudessem ser refutadas, isso as tornaria provisoriamente válidas, até que se chegasse a uma explicação definitiva, o que muitas vezes não acontecia. O que importava para Epicuro – e era isso que ele enfatizava para os seus alunos – é a convicção de que é possível uma explicação *physiológica* e por isso não há necessidade de recorrer aos *mythos*, ou a qualquer poder ou força sobrenatural.

Na mais famosa e mais estudada das três cartas publicadas por Diógenes Laértios, a Carta a Meneceu, Epicuro promete logo no início um compêndio dos elementos do bem viver (*tà stoicheia tou kalós zên*). Trata-se de um epitome ético, cujos preceitos seriam também mais facilmente memorizados pelo destinatário e depois expostos por este aos demais alunos. Neste sentido, Epicuro investe numa concepção de ensino que convida os alunos a se habituarem a refletir sempre sobre o fato de que o que

58. LAÉRTIOS, D. p. 305.

causa temor em nós é efeito da ignorância (*hamartía*) em relação aos fenômenos naturais. A *physiología* deve ser entendida como um conjunto de conhecimentos utilizados na vida prática para afastar as falsas crenças e os temores que delas resultam. Assim, pode-se dizer que, para os epicuristas, é pela rememoração das explicações acerca da natureza que podemos alcançar e manter a imperturbabilidade (*ataraxía*), essencial para que a vida seja serena e agradável. A um só tempo a filosofia é um exercício de compreensão da *phýsis* (*physiología*) e uma prática (ética) de vida constantemente guiada por estes ensinamentos.

O estilo epicurista de utilização da memória para reter fórmulas concisas de conhecimento foi retomado por outros pensadores helenistas, como Cícero<sup>59</sup>, que disse o seguinte: “*em relação às dores, uma alma forte deve estar preparada para lembrar que as mais fortes são geralmente mais breves e as mais longa de algum modo mais suportáveis*”. Uma citação de Epicuro que mais tarde saberíamos ser dele pela descoberta do manuscrito 1950 conhecido com Sentenças Vaticanas. Também Diógenes de Oenoanda mandou gravar nos muros da sua cidade o *Tetrasphármakon* para que os viajantes pudessem ler e se lembrassem dos ensinamentos de Epicuro presentes na Carta a Meneceu, nas Máximas e nas Sentenças. Philodemo de Gadara, responsável pela Biblioteca epicurista de Herculano, teceu comentários a uma expressiva passagem do livro XXVIII do *Peri Phýseos* de Epicuro, obra que foi carbonizada e da qual alguns fragmentos foram recuperados pelos diligentes estudiosos do Centro de Pesquisa Epicurista de Nápoles, na qual está dito: “*quanto a vós, marquem dez mil vezes em vossa memória o que eu e Metrodoro acabamos de dizer*”.<sup>60</sup> Da mesma maneira Lucrécio, em seu procedimento pedagógico, fazia questão que seus alunos o compreendessem ao escutá-lo e procurassem reter na memória os seus ensinamentos.<sup>61</sup>

59. CÍCERO. De Finibus, I, XV, 49.

60. SEDLEY, D. Epicurus, On Nature, book XXVIII, frag. 13.

61. ERNOUT, A. Lucrèce, 1947, p. 99.

## A) A noção de *Prolépsis*

Uma noção fundamental da canônica, ou teoria do conhecimento, ou ainda *gnoseologia* de Epicuro é a *prolépsis*. Alguns estudiosos traduzem este termo por prenoção, outros por antecipação, e nós preferimos traduzir por impressões sensíveis na alma. A razão dessa preferência está na explicação do modo como ocorrem em nós as lembranças e como o pensamento opera essas lembranças.

A passagem das sensações às operações do pensamento exige a explicitação da noção de *prolépsis*. Neste ponto, faz-se necessária a retomada dos passos 32 e 33 do livro X da obra de Diógenes de Laertios, onde o autor expõe esta noção como um dos critérios para o conhecimento, segundo os epicuristas.

“Todas as noções (*epínoiai*) provêm das sensações: por experiência direta (*peiptosin*), por analogia (*analogían*), por similitude (*homoiotéta*) ou por combinação (*synthesin*)”. O raciocínio (*logismós*) também colabora neste mesmo processo. E as visões próprias das alucinações ou dos sonhos são verdadeiras porque movem o processo do pensamento; se não existissem, não os moveria. Eles (os epicuristas) consideram a *prolépsis* como apreensão (*katálépsin*), opinião reta (*dóxan orthén*), noção ou ideia universal (*Katholikên noêsín*) impressa em nós, isto é, como retenção daquilo que, estando fora, aparece ao pensamento como algo insito nele, por exemplo, quando dizemos: tal coisa é um homem. Pois, ao mesmo tempo em que pronunciamos a palavra *ánthropos*, seu *týpos* (réplica impressa na alma), por meio da *prolépsis*, é também pensado a partir dos dados que causaram a sensação. Assim, para todo nome, o que em primeiro lugar é significado (*tò prótos hypotetagménon*) é evidente (*enargés*). Não poderíamos investigar o que investigamos, se não tivéssemos já uma imagem formada em nós. Por exemplo: o que está lá longe é um boi ou um cavalo? É preciso já possuir, por antecipação (*prolépsis*), a imagem/forma (*morphé*) do boi e do cavalo. Nós não poderíamos nomear qualquer coisa sem conhecer seu aspecto/imagem por meio da *prolépsis*. As *prolépsis* são, portanto, evidentes (*enargeis*).

As *prolépsis* são as noções que estruturam a realidade no pensamento. Elas podem representar os objetos que estão fora dos indivíduos e são apreendidos pelos sentidos, quando os simulacros neles penetram, ou podem ser efeitos dos processos operacionais do pensamento, tais como as analogias, as comparações e as combinações. Como no caso de se pensar os átomos, ou os mundos, ou todos os conceitos abstratos como o infinito, o tempo etc. Elas constituem imagens conceituais que são articuladas pelas projeções imaginárias do pensamento (*phantastikai epibolai tês diánoias*). Com isso, Epicuro quer explicitar a capacidade do pensamento de pensar o que é invisível (*ádelon*), mediante analogia com o que se tornou visível pela sensibilidade. Mais do que isso, ele tenta expor os mecanismos internos do pensamento quando se produz a opinião, o conhecimento, o reconhecimento, a articulação das opiniões retidas na memória sob a forma de imaginação, criação etc. O que está sendo construído é um invisível a partir do visível, e esse invisível conecta, associa, integra os corpos visíveis numa rede lógica, ou discursiva. Trata-se da representação, ou do pensamento como representação imagética da realidade.

Pretendemos mostrar que o pensamento opera a partir das imagens sensíveis, mas também imagina realidades não experimentadas pelos sentidos. Para isso, é preciso distinguir os textos remanescentes da obra de Epicuro dos escólios e comentários introdutórios às *Cartas e Máximas Principais*, que foi o que fez Diógenes Laértios, enquanto historiador da filosofia.

Que o critério básico para o conhecimento seja a sensação é algo com que o filósofo e o historiador concordam; contudo, Epicuro, na *Carta a Heródoto*, não chega a separar cada momento do processo de conhecimento, ou da elaboração própria do pensamento. O ponto ao qual se quer chegar é que Epicuro tampouco separa as sensações das *prolépsis* de maneira tão clara, ou sistemática, como o faz Diógenes Laértios. Na verdade, acredita-se que seja imediata a transformação da sensação em sentimento,

ou impressão sensível.<sup>62</sup> Ocorre que só é possível descrever uma sensação, quando dela já se tem a memória, ou imagem impressa na memória, que pode ser pensada. Pode-se formalmente distinguir o momento em que se sente e o momento em que se pensa sobre o que foi sentido, mas o movimento de projeção do pensamento é tão veloz que não se pode descrever exatamente como se dá a projeção do pensamento. Ainda assim, quando se parte do modelo explicativo de Epicuro, pode-se chegar a compreender a hipótese explicativa que ele construiu. Tudo o que se pensa tem origem na *phýsis*, na natureza das coisas que afetam o homem. Entretanto, o homem tem a capacidade de transformar essas afecções em imagens internas impressas na memória. É como se a realidade exterior penetrasse através dos poros do corpo e se imprimisse na alma das pessoas. O conteúdo do pensamento tem sua origem nas sensações, ou naquilo que se produz quando é afetado pelos simulacros. O pensamento é, então, um processo de articulação dessas imagens, buscando através desta articulação entender a realidade que a ele se apresenta e estabelecer critérios que possam confirmar se a representação é verdadeira ou falsa (ilusória).

Outro ponto crucial que precisa ser mencionado é que o pensamento, quando se projeta, não reproduz apenas a forma das coisas experimentadas pelas sensações. Para Epicuro, o pensamento move-se e pode operar analogias que lhe permitam tecer imagens sobre algo que não pode ser experimentado pelos sentidos, ou que pode ser pensado, por similitude, por combinação e, até mesmo, como ausência de uma imagem que ajude a caracterizá-lo. Todavia, seguindo os passos de Epicuro, não se pode pensar o que não tem realidade, isto é, o que não seja constituído como corpo sólido ou como imagem, uma vez que tudo o que existe é constituído de átomos e vazio. Mesmo quando afirma a realidade do vazio e do espaço (*kénon kai chòran*), ele os pensa como representação da

62. O termo *sentimentos* é usado aqui como tradução de *prolépsis*, ou como impressões sensíveis na alma. É forçoso discordar da tradução de Mario da Gama Cury, que traduz *páthe* por sentimentos, quando a tradução indicada seria *afecções*.

ausência de corpos, porém não há como negar<sup>63</sup> que eles são dotados de existência.

## B) *Reminiscência e Prazer*

*"O prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é o nosso bem primordial e congênito e, partindo dele, movemo-nos para qualquer escolha e rejeição, e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor"*<sup>64</sup>

Os prazeres de que nos fala Epicuro são aqueles vivenciados pelo corpo e que, depois, são retidos na memória, para que possamos rememorá-los sempre que estiver em situação de escolher o que nos apraz e recusar o que causa dor. Neste caso, a memória é a base do nosso entendimento acerca das coisas do mundo e, ao mesmo tempo, é pelo recurso mnemônico que operamos o discernimento, efeito do uso da *phrónesis* e do *logismós*. Eleger o prazer como bem por excelência é atribuir à sensação o primado sobre a compreensão da realidade e, mais ainda, definir o prazer como medida plena de realização do homem no mundo. Para Epicuro, tudo o que se acredita conhecer tem origem nas sensações, que brotam no momento, as *páthe*, isto é, as afecções entre corpos. Como já vimos, as sensações se tornam *prolépsis* (impressões sensíveis), ao se imprimirem na alma, o que constituirá também a memória (*mnéme*). O pensamento (*diánoia*) é articulação das impressões sensíveis, sob a forma de projeções do pensamento (*epibolés diánoias*), que através de analogias torna possível pensar os níveis macrofísicos e microfísicos da realidade, que, como sabemos, escapam à sensibilidade imediata. Claro está, portanto, que o pensamento se vale a todo instante dos *typoi* impressos na memória, e a busca do prazer é a tentativa de gozar outra vez aquelas sensações agradáveis retidas na memória.

63. Epicuro reitera no passo 44 da Carta a Heródoto que a admisão do vazio é fundamental para pensar o movimento na natureza. Sem dúvida, que há um movimento do pensamento que move internamente as imagens, articulando-as e as representando, segundo a sua percepção, como a realidade.

64. LAERTIOS, D. X, 128-129.

A memória assume no pensamento epicúreo um papel importante também em relação aos prazeres da alma, que são reminiscências dos prazeres sensíveis. A rememoração de prazeres bem vividos produz um estado de alegria que pode afetar o momento presente, engrandecendo-o. De maneira semelhante, a "projeção do pensamento" em direção ao futuro engendra a esperança de gozar no porvir dos prazeres que se encontram registrados na memória. Na verdade, como acabamos de dizer, todos os prazeres da alma são reminiscências, remotas ou não, dos prazeres sentidos pelo corpo. Além do que a alma pode prolongar o momento presente de um prazer com a repetição imagética da sensação de prazer retida na memória, ou então superar uma ausência momentânea de prazer, acreditando na real possibilidade de vivenciar prazeres análogos no amanhã. Esta é talvez a mais contundente diferença estabelecida por Epicuro em relação à concepção cirenaica das implicações entre prazer e vida feliz. Epicuro refuta definitivamente a tese cirenaica segundo a qual os prazeres são, além de singulares, fugazes e efêmeros e, assim sendo, não chegam nunca a constituir um contínuo, e por isso mesmo devem ser buscados a todo instante, e sem distinção, dispensando apressadamente o auxílio luminoso da *phrónesis*. Eis a razão pela qual contrariamente a outras escolas socráticas, os cirenaicos jamais consideraram a *eudaimonía* possível. Só lhes restaram os ligeiros prazeres instantâneos, já que lhes faltou a compreensão da temporalidade do prazer. Epicuro, ao contrário, enriquece o momento de realização presente com a possibilidade de projetar o pensamento às instâncias passadas e futuras, mediante os recursos mnemônicos, capazes até de aplacarem, ou minimizarem, as dores presentes com uma espécie de *terapia* da memória.



## Referências Bibliográficas

- CÍCERO, M. T. *De Finibus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: éd. De Megare, 1977.
- LAERTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. De Mário da Gama Cury, Brasília: UNB, 1988.
- SALEM, J. *Tel Um Dieu Parmi Les Hommes*. Paris: J. Vrin, 1994.
- SEDLEY, D. Epicurus 'On Nature' Book XXVIII. In: *Cronache Ercolanesi*, n. 4, p.89-92, 1973.
- SILVA, M. F. *Epicuro, Sabedoria e Jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

## 9. Entre hypómnēsis, mnēmē e anámnēsis:

A memória no *Fedro* de Platão

Paulo Pinheiro

Ter a memória como tema de exposição em um Simpósio sobre o Pensamento Antigo é, decerto, uma tarefa hercúlea. O tema é demasiadamente vasto e complexo, o que nos obriga, como pré-requisito para abordar a questão, a delimitar o delimitado; o que significa, no caso, tratar a Memória em um determinado autor e, dentro do *corpus* desse autor, em uma obra específica. Mais ainda: em uma determinada sequência de ideias que são desenvolvidas nessa obra específica. O autor escolhido é Platão; a obra específica, o *Fedro*; a passagem selecionada (delimitada), a que inicia em 257b7 e vai até a apresentação da escrita em 275a3. A relevância dessa sequência para o entendimento da noção grega, e não apenas platônica, de memória pareceu-me, desde o início, inquestionável. De fato, Platão é um autor que devemos privilegiar quando queremos estudar certos temas do cânone filosófico, dentre eles o que pretendo chamar aqui de *noção* de memória. Não há nenhum exagero no que digo. Platão sempre se reportou ao que já havia sido dito e admitido sobre um determinado tema. Não é sem propósito que sua obra é citada como fonte doxográfica; desde, provavelmente, a legendária obra perdida de Teofrasto<sup>65</sup>, *Physikón dóxai* (Opinião dos filósofos da natureza), passando pelos *Doxographi Græci* de Hermann Diels, de 1879. O que pretendo é abordar o tema objeto deste seminário, a memória no pensamento antigo, a partir de uma discussão sobre a parte final do *Fedro*, mas objetivando encontrar, nessa análise, os elementos necessários a uma discussão mais ampla sobre a noção de Memória na antiguidade, i.é, sem me limitar

65. Θεόφραστος / Théophrastos) filósofo grego nascido por volta de 371 a.C em Eresós (Lesbos) e morto por volta de 287 s.C em Athènes. Discípulo de Aristóteles, foi o primeiro escolarca do Liceu, de 322 a 288 a. C., botanista et naturalista, polígrafo e também alquimista.

apenas a Platão e me envolvendo com esse alguém e além de Platão, sem o que a compreensão do próprio Platão se revelaria ineficaz e mesmo frágil.

É apenas em 275a3 que o termo grego *mnēmē* (μνήμη) é utilizado conceitualmente no *Fedro*, i.é, na ocasião em que se postula a diferença entre *mnēmē* e *hypómnēsis*; entre memória “de fato”, presente na *psykhē* do *mathetēs* – o que nos remete à interioridade desse processo –, e a “ajuda à memória”, no caso, a escrita (a letra, γράμμα<sup>66</sup>, o artefato da recordação), trazida pelo deus egípcio – o que nos remete à exterioridade desse processo. Trata-se do momento preciso em que Sócrates revela a Fedro a história, decerto de caráter mitológico, ocorrida entre o rei tebano *Thamoüs* e o deus egípcio *Thoth*, conhecido por *Hermes* na Grécia. Para o basileu tebano que recebe a escrita como presente de *Thoth*, o artefato divino é, na verdade, um embuste, uma farsa, capaz de produzir o contrário do que promete: ao invés de ser um remédio, *phármakon*, para a falta de memória é, de fato, um veneno, outra vez *phármakon*<sup>67</sup>, para a própria memória. A escrita, construída a partir de elementos externos aos homens, pode atrofiar a atividade da memória, levando à *ameletēsía*, ausência de recurso da memória<sup>68</sup>, e mesmo ao esquecimento (λήθη). Fiando-se à escrita (διὰ πίστιν γραφῆς), é em função de algo externo (ἐξωθεν), como os caracteres escritos, e não pelos recursos internos (ἐνδοθεν) da *psykhē* que se terá acesso à recordação. Voltando-se para *Thoth*, *Thamoüs* é veemente: trouxetes um remédio não para a memória, mas para a recordação ([...] οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἤρπες, *Fdr.* 275a4). O artefato trazido por *Thoth* serve apenas para auxiliar aquele que precisa se recordar. Ele não deve, de modo algum, ocupar o lugar da memória. O artefato funciona como mecanismo de ajuda àquele que já tem a sua própria *mnēmē*. A memória não pode ser construída a partir da escrita ou de qualquer outro artefato para a recordação. A escrita como instrumento de *hypómnēsis*

66. *Fedro*, Platão, 274e2.

67. Jogo aqui com o duplo sentido de *phármakon*: remédio e veneno.

68. A moleza, a ausência de disciplina (*melētē*).

pode ser útil apenas enquanto constitui o primeiro passo que leva à *mnēmē* e à *anámnēsis*. Enfim, um pensamento antissofístico por excelência.

A distinção entre recordação (*hypómnēsis*), memória (*mnēmē*) e reminiscência (*anámnēsis*) é bem sutil; podemos dizer que é, sobretudo, conceitual. De fato, são termos praticamente sinônimos, ainda que a pequena variação de sentido que podemos encontrar entre esses termos represente muito para a reflexão filosófica. As preposições ὑπό e ἀνά antepostas a μνήσις (de μνήμη, o signo capaz de evocar a recordação<sup>69</sup>) agregam, respectivamente, valor negativo (abaixo) e positivo (acima) à *mnēmē*; algo como “baixa-memória” e “alta-memória” ou “hypo-memória” e “hyper-memória. Mas para entender, com mais critério, o que se passa, é preciso estar atento às observações propostas por Sócrates. Enquanto a *hypómnēsis* pode ocultar e falsificar o *agente*<sup>70</sup> (*mathetēs*) por ela afetado, fornecendo a impressão de conhecimento onde há apenas um “texto”, a *mnēmē* só pode se dar na medida em que evoca um ‘agente’, o ‘operador’, digamos assim, da *anámnēsis*, que é, ao menos preliminarmente, a de Sócrates, a de Fedro, a de alguém em particular. Digo preliminarmente porque sabemos que a *anámnēsis* sempre se orienta para o campo transcendente das Ideias. Se fizéssemos uma gráfico para compreender o campo semântico da noção de memória no pensamento socrático-platônico do *Fedro*, obteríamos uma progressão do tipo “*hypómnēsis* à *mnēmē* à *anámnēsis*”, em que a *hypómnēsis* representaria o grau mais baixo da condição do agente, a do agente, digamos, falsificado; a *mnēmē* o grau intermediário em que a memória é remetida à condição (a verdade) do seu “agente”; e a *anámnēsis* o

69. É vasto o território lexical aberto por esses termos, de *mnáomai* à *mimēhskō*.

70. Uso o termo *agente*, designando o pólo ativo do processo de conhecimento, apenas com a intenção de evitar termos como *sujeito*, *indivíduo*, *subjetividade* e *individualidade*. Considero que o campo semântico aberto pelo termo *agente* não é vasto o suficiente para incluir ‘ação e reação’. De fato, *agente* é utilizado aqui no lugar de μαθητὴς e ἀνθρώπος (o que aprende, o homem que aprende), termos “limitados” quando traduzidos em nosso idioma.

grau mais elevado, como a memória suscitada pelo “agente” mas já bastante afetada pelo campo transcendental ou metafísico das Ideias. É importante perceber que esse ‘esquema’ ultrapassa o limite do que é tratado, ao menos diretamente, no *Fedro*<sup>71</sup>.

Não se deve pensar, no entanto, em uma crítica socrática severa e até mesmo caluniosa à escrita – tal como um Lísias difamando, em seu *lógos*, as virtudes do *erastês*, o agente da paixão amorosa –, mas numa espécie de recomendação quanto ao uso indevido da escrita, o que ocorre quando nela o “agente” está mal implicado; iludido ou obnubilado<sup>72</sup>. A escrita seria como o discurso amoroso sem *práxis* ou *páthos* (sem ação e sem paixão). Qual seria o seu valor? A questão é recorrente no *diálogo*. A escrita pode constituir a “letra morta”, ou seja, pode ser incapaz de suscitar a comoção de um “agente” sensível e intelectualmente implicado. Ela pode, inclusive, segundo nos faz notar Sócrates, falsificar a condição desse agente/paciente apresentando-o, textualmente, como capaz de atributos que de fato não possui; e, assim, um homem dominado pelos mais diversos vícios pode surgir como virtuoso. Como nos diz M. Dixsaut, “a escrita não engendra homens prudentes, menos ainda filósofos, mas apenas leitores” (DIXSAUT, 2003, p. 21). A escrita é assim apresentada como o agente por excelência do aparecer (*dokein*) e, sobretudo, do falso aparecer, mas essa não é a sua única potência, ou não haveria qualquer sentido em se desenvolver, nesse mesmo *diálogo*, os fundamentos de uma “retórica filosófica”. De qualquer forma, a questão deve continuar causando inquietação: afinal, como seria

possível pensar a escrita sem o leitor e o leitor sem a condição que lhe é própria, ou seja, sem a sua *psykhé*? Ora, se isso é impossível, então fica evidente que o que realmente interessa a Platão é saber como esse agente da memória, pouco importa se incitado pela fala ou pela escrita (por meio da voz modulada ou das letras desenhadas num papiro), pode ser ludibriado, confundido ou mesmo esquecido. A investida socrática nos conduz à cisão clássica entre filosofia e retórica. Melhor dizendo: entre filosofia do enunciante e retórica do enunciado.

É óbvio que há uma retórica do enunciante assim como há uma filosofia do enunciado, mas é preciso evidenciar o interesse maior de Sócrates em nos revelar que, para a retórica, o verossímil importa mais do que o verdadeiro. A verdade, que para Sócrates é a condição primeira do enunciatador, é, para a retórica, um efeito do enunciado. E o enunciado pode produzir tanto uma coisa quanto outra. O compromisso retórico com a produção da aparência (o verossímil) é visto por Sócrates como o descompromisso do enunciado retórico. Para Sócrates, é evidente que a retórica nada sabe nada sobre a condição desse agente da enunciação que tanto interessa à filosofia e que se apresenta no *Fedro* como aquele que efetivamente pode se reportar à memória. A memória é, nesse caso, constitutiva do agente da enunciação. Para a retórica, é a escrita, como artefato da recordação, que deve construir, como seu efeito momentâneo, o posicionamento temporal e, sem dúvida, vertiginoso de um agente assim determinado, ou seja, não mais o agente da ação, mas o “agenciado” do discurso. A perspectiva retórica com relação à linguagem e, em consequência, com relação à escrita, é o que vai permitir o desenvolvimento de um saber “gramatical” distanciado da condição do que estou aqui chamando, por falta de um termo mais adequado, de “agente”. Assim, enquanto a retórica tradicional dos sofistas vai do discurso, especialmente do discurso escrito – o sofista é antes de tudo um *logógrafo* –, aos seus efeitos constitutivos, a que Sócrates pretende desenvolver vai da verdade do enunciante às formas verdadeiras do enunciado. São os sofistas que seguem o método que chamarei aqui, preliminarmente, de *gramatical*, pois

71. No *Fedro*, 249c2, quando se refere à reminiscência das realidades percebidas pela *psykhé* quando seguia o séquito do deus (τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπερίδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φάμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.). O diálogo mais significativo para o estudo da *anámnēsis* seria o *Fédon*: 72e5, 73b5, 76a7, 91e4, 92c7, 92d5. Ver também *Mênon*, 81e4.

72. Tal como um *amante*, para ficarmos atentos à questão inicial do *Fedro*, a saber: a inversão dos dois discursos iniciais, o de Lísias e o do próprio Sócrates, contra as virtudes do *erastês*. Ver toda a parte inicial do *Fedro*.

se apoiam no uso da linguagem nela mesma, e se opõem à qualificação da palavra pelo sublime (pela elevação) que caracteriza tanto a função do poeta-inspirado quanto a do *mathētēs* socrático. Para dizer de um modo abreviado: a agonística que se trava no *Fedro* se constitui entre o conhecimento que se escreve na alma do filósofo e aquele que se escreve com a letra desenhada no papiro do sofista.

De fato, não pretendo me ater à discussão sobre a condição do poeta na Grécia arcaica.<sup>73</sup> Gostaria apenas de traçar os limites – a diferença, mas também os pontos de contato – entre a atividade inspirada do poeta e a condição peculiar do representante mór da filosofia platônica, o próprio Sócrates. O pensador ateniense se apresenta, dentre outras possibilidades, como aquele que deve levar o outro, pela via da memória implicada no reconhecimento de si, à *anámnesis*, recordando-se de algo que, pelo modo de se dar, se aproxima mais da verdade (ἀλήθεια) que o antigo aedo enunciava em seus versos (ἔπος) do que dos *lógoi* (discursos escritos) que os sofistas “interpretavam” em suas *epideixeis* (performances). No lugar de mestre da verdade, o poeta deve ter acesso ao que plenamente é, i.é, o que sempre foi e sempre será. A memória de caráter especial do poeta é evocada pela presença das Musas e as Musas são aquelas que, com palavras a que se adere, dizem as coisas que são, as que serão e as que foram ([...] εἰρεῦσαι τὰ τ'έόντα τὰ τ'έσσόμενα πρό τ'έόντα φωνῇ ὁμηρεῦσαι). É o que lemos logo no início da *Teogonia* de Hesíodo<sup>74</sup>. Essa fórmula, da qual Homero também se serviu antes de Hesíodo, tornou-se um canône para a definição da palavra-cantada, a *moûsa*, do antigo poeta inspirado. O método do filósofo socrático é, sem dúvida, distinto do procedimento entusiástico do aedo. Se, para o poeta e para o rapsodo, o processo é basicamente passivo – ser afetado e acolher, em pleno entusiasmo, a influência das musas<sup>75</sup>

– para Sócrates, não deve ocorrer privilégio da escuta da Musa, privilégio, digamos assim, passivo e exterior ao poeta<sup>76</sup>, mas o esforço do homem comum que, pela via do exercício/saber (τέχνη) e da aplicação (ἐμπέθεια) = via ativa, portanto – chega, pelo reconhecimento da condição e dos recursos da sua própria *psykhé* (ψυχή), à memória e à reminiscência (*anámnesis*) de um conteúdo que é, de igual modo, caracterizado pela sua atemporalidade.

De fato, o delírio que perpassa a atividade filosófica não é o mesmo que conduz o procedimento poético. Na filosofia, o delirante, aquele que empiricamente se encontra em condições de “dialetizar”, se move por influência de potências que nos remetem às funções de Eros e Afrodite. Para a mentalidade grega arcaica, toda *potência* (*dýnamis*) está sujeita ao excesso, a um máximo exponencial que está sempre para além da medida humana. A ausência do delírio caracterizaria o homem mediano, incapaz de exercer, justamente porque incapaz de sofrer o impacto (*páthos*) delirante, um grupo de atividades conhecidas como mântica, iniciática (*telestiké*), poética e erótica (μαντική, τελεστική, ποιητική, ἐρωτική [265b2]), todas, como sabemos, remetendo a potências de uma “natureza” divinamente constituída. Há também uma outra modalidade de *manía*, de origem humana, que Sócrates nos apresenta como uma modalidade de doença, *nósēma*: a loucura. Há, portan-

épico se constrói, como sabemos, pela investida do poeta e pela atuação singular do rapsodo (o intérprete do poema épico). Essa performance interpretativa, *hermēneia*, é efetivamente o que dá vez a tantas versões. O poema se constitui em função da diversas variações interpretativas e, sendo assim, o intérprete condiciona ativamente a interpretação do poema. É o que Jean-Luc Nancy chamou de “A partição das vozes”. Ver em *Le partage des voix*, Paris, 1982 (ed. Galilée).

76. O que poder-se-ia chamar, com alguma imprecisão, de “privilégio passivo”: estar aberto ao *páthos* que advém da presença das musas e, em pleno entusiasmo, responder de modo exaltado (exo...) e im-prudente (ouk en...), visto que incapaz de responder pelo que sabe e pouco atento às consequências éticas de suas “representações”. Eis o que se passa, por exemplo, como o rapsodo Íon, no *diálogo* homônimo de Platão.

73. Ver, por exemplo, M. Detienne em *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaïque*, sobretudo o capítulo *La mémoire du poète*. (DETIEPNE, 1967)

74. Hesíodo, *Teogonia*, 38. A “fórmula” se repete em Homero.

75. Não podemos falar de uma passividade absoluta. O poema



to, duas espécies de *manía* (delírio): as que constituem doenças da humanidade (doenças do gênero humano) e as que provêm de alterações “impulsionadas” pelos deuses (Μανίας δὲ εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπο νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπο θείας ἐξαλλαγῆς... [265a7]). No momento, o que nos interessa é perceber que, embora evocando *delírios* distintos, o poema do poeta e a argumentação dialética do filósofo, enquanto formas discursivas, não podem se transmitir, sem as *maníai* que lhes são correlatas. Deixo de fora aqui a análise dos gêneros mântico e *iniciático* como formas discursivas. De fato, todos os delírios estão relacionados a gêneros discursivos. O mântico, ligado a figura de Apolo, nos levaria às fórmulas enigmáticas enunciadas pela pítia e o peã, hino dedicado a Apolo, e o telestetikós, ligado à figura de Dioniso, nos remetendo aos cantos fálicos, aos ditirambos e à tragédia. Delírios distintos constituem, por sua vez, um mesmo conjunto: o conjunto do Delírio. Assim, podemos dizer que as quatro manias enumeradas por Sócrates são manifestações distintas de um mesmo fenômeno. O que me parece uma evidência a toda prova é que, quando falamos de *mania*, estamos nos referindo a algo que ultrapassa o limite daquilo que ele mesmo constitui. Assim, a *manía* que habita a palavra do poeta não se limita ao verso do poema e a *manía* do filósofo não se encontra apenas na dramatização dialético-conceitual.<sup>77</sup> De igual modo, o delírio amoroso que liga um ente a outro não se limita a um determinado acontecimento amoroso. O delírio é sempre migratório. Seu ponto de fixação, se compreendemos o que Platão nos diz, se encontra na Ideia e a Ideia sempre escapa da diversidade que ela consegue reunir. O processo dialético preconizado por Sócrates é de uma extrema verticalidade: “(...) *apreender em uma única visão e reunir sob uma forma única a pluralidade dispersa*” (tradução aproximada para εἰς μίαν τε ἰδέαν συνωρῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα [Fdr., 265d4]).

A mania, com efeito, constitui, para o Sócrates que Platão nos apresenta no *Fedro*, uma espécie de “força constitutiva”, uma modalidade de presença que outorga à

palavra do poeta e à conceituação do filósofo (e a qualquer outra prática que valide a sua função pela via do delírio) o seu estatuto de palavra, argumentação ou prática verdadeiras. Trata-se, antes de qualquer outra coisa, de notar o quanto a experiência do delírio está associada à de elevação. Elevação do pensamento ou do discurso; é isso que lemos, por exemplo, em 270a: [...] τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιέναι.. A experiência do sublime, que é como se traduziu canonicamente o termo grego *hýpsos*, só surge no *diálogo* após um longo percurso. A *mnémē* do poeta, que em tantos aspectos se aproxima da *anámnesis* do filósofo socrático e que, por sua vez, se diferencia da *hypómnēsis* do sofista e da retórica, é, de fato, uma experiência que pertence ao campo do *hýpsos*, da elevação. E o delírio é visto como uma elevação, uma elevação da mente ou do pensamento (ὕψηλό/νους). Arriscaria-me a dizer que essa divisão entre o que pertence e o que não pertence ao sublime é uma orientação subliminar que se pode verificar em todo o desenvolvimento do *Fedro*. O que me interessa aqui, no entanto, é apenas a divisão entre o tratamento sofístico e o socrático da memória.

A relevância dessa distinção me parece crucial para a distinção entre a memória ‘literária’ do sofista, a que se serve do reconhecimento dos critérios da língua – o que em última instância implicaria o desenvolvimento da gramática –, e a memória ‘psíquica’ do filósofo, a que nos remeteria a todo um processo de desenvolvimento da alma que, por meio de uma “qualificação *pelo sublime*”, teria acesso à memória que se inscreve na própria alma, em oposição a essa frágil “recordação” que se escreve no papiro, pelo artifício da escrita. Se a filosofia se fia à elevação, ou seja, à qualificação delirante que estou chamando aqui de “vertical” (determinação de alturas), a sofística vai se orientar pela divisão da linguagem no que poderíamos chamar de “horizontalidade”. Dessa forma, não será útil a divisão dos discursos a partir das suas potências delirantes, mas em função das suas partes internas, num mesmo plano horizontal, em partes que visam apenas à distinção das funções exercidas na própria dimensão do discurso, escrito ou oral. Assim, ao invés de μαντική, τελεστική, ποιητική

77. No que Aristóteles chamou de *diálogo socrático* na *Poética*, 1447b4.

e ἐρωτική teremos προοίμιον, διήγησίς, τεκμήριον, εἰκός, ἔλεγχος e ἐπεξέλεγκος (Fdr., 266d7-267a1), i.ê, proêmio (ou preâmbulo), exposição, indício, pressuposição (ou verossimilhança), refutação e suplemento de refutação. Essa divisão retórica busca, tal como a divisão proposta por Sócrates, compreender a linguagem que, como julgamos, é uma via de expressão da memória. Em geral dizemos que a memória é o que permite compreender o conjunto heterogêneo das sensações. Temos memória de sons e de imagens, mas também de qualquer outra sensação (olfato, paladar, tato). E se a escrita e, de modo mais amplo, a linguagem, se apresentam como o instrumento da memória, é porque a linguagem, com suas sínteses sonoro-visuais, nos permite uma organização, ainda que precária, da experiência e da sensação. O que se pretende é encontrar, por exemplo, uma espécie de antídoto contra a falta de ordem que podemos encontrar no poema (epitáfio) para Mídas, rei da Frígia, citado por Platão em 264d4:

χαλκῇ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.  
 ὅφρ' ἄν ὕδωρ τε νάη καὶ δένδρεα μακρὰ τεθῇλη,  
 αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου,  
 ἀγγελέω παριοῦσι Μίδαζ ὅτι τῇδε τέθαιπται.

(Virgem de bronze sobre o túmulo de Mídas.  
 Enquanto o rio fluir e as árvores florescerem,  
 Estarei sempre aqui nesse aclave de lágrimas,  
 Aos que passarem direi: Mídas nesse sítio repousa.)

Nesse poema, os versos podem ser lidos em qualquer ordem. Enfim, o que se tenta encontrar é uma ordem que nos permita percorrer de um modo ou de outro, numa direção ou noutra, esse poema tão exemplar para o que se passa no *Fedro*. Resta saber se ficamos com a ordem proposta pela retórica do filósofo ou com aquela proposta pela retórica do sofista. Em todo o caso, parece que não

vamos muito longe, se não passamos da memória à sua possibilidade de organização. Em outras palavras: se não passamos da memória à técnica e da técnica à sofia: a do filósofo ou a do sofista? A decisão é decerto difícil e as consequências de se tomar um caminho ou outro podem ser sentidas não apenas na história da filosofia, mas também na história da retórica e do que estava atrelado a ela, como a gramática. A memória é um tema caro tanto para a sofística quanto para a filosofia. Vimos a importância desses dois modos de se tratar a memória, ou seja, o modo sofisticado, que nos leva à escrita e à *hypómnēsis*; e o modo socrático, que nos remete, como vimos, a um critério de «elevação» necessário ao exercício filosófico da *anámnēsis*. Da *hypómnēsis* à *anámnēsis* estamos, de fato, percorrendo esse vasto território em que a memória se articula à escrita produzida por Thoth e a escrita que se inscreve na própria alma e que certamente serviria a esse rei que traz em seu nome o signo do pensamento socrático; *Thamoûs*, o rei Assombro, e *thaûma*, o assombro da *psykhē*, antes do qual não haverá qualquer possibilidade para a filosofia segundo Sócrates. A tese sobre o bloqueio linguístico que a filosofia teria imposto à gramática (DIELS; KRANZ, 1992) se confirma a toda prova<sup>78</sup>. Certamente, ainda temos muito o que dizer sobre esse tema. Espero ter conseguido, pelo menos, dar o primeiro passo necessário pra entendermos o tratamento que a memória vai receber ao longo desse texto de importância inquestionável para o estudo da linguagem, de Platão aos nossos dias.

78. ILDEFONSE, F. *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*. Paris: Vrin, 1997.

## Bibliografia utilizada

DETIENNE, M. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: F. Maspero, 1967.

DIXSAUT, M. *Platon: le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.

ILDEFONSE, F. *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*. Paris: Vrin, 1997.

JOLY, H. "Platon entre le maître d'école et le fabricant de mots. Remarque sur les 'grammata'" em *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 1986

Em 2011 mais um Seminário resultou em livro, este intitulado *Ethos na Antiguidade* e publicado em 2013 pela Editora VIA VERITA. Por fim, o VI Seminário realizado em novembro de 2013 resulta agora neste livro que o leitor tem em mãos, também publicado pela VIA VERITA. Todos esses eventos também tiveram apoio financeiro da CAPES, o que possibilitou que nos Seminários sempre houvesse um amplo diálogo entre professores de diversas universidades de vários Estados brasileiros.

Além dos Seminários, o NOESIS também organizando vários Mini-cursos e grupos de estudos ao longo de todo/cada ano.

Atualmente o NOESIS, juntamente com o Laboratório OUSIA (UFRJ), O PROAERA (UFRJ) e a Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF, compõe o PEC Pólo de Estudos Clássicos do Estado do Rio de Janeiro, financiado em seu início pela FAPERJ.

O site do NOESIS é: <http://www.noesisfilosofia.com.br>